POLIROM

Porphyrios

Viaţa lui Pitagora
•
Viaţa lui Plotin

Plural clasic

Colecția PLURAL CLASIC

© by POLIROM Co SA Iași, 1998,
pentru prezenta traducere

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

PORPHYRIUS, DEXIPPUS

Viața lui Pitagora; Viața lui Plotin/
Porphyrios; trad. de Adelina Piatkowski,
Cristian Bădiliță, Cristian Gașpar – Iași: Polirom, 1998

208 p. 22 cm – (Plural Clasic)
ISBN: 973-683-101-9

1. Pitagora
2. Plotin
I. Piatkowski, Adelina
II. Bădiliță, Cristian
III. Gașpar, Cristian

CIP: 14(38) Pitagora
14(38) Plotin
929 Plotin
929 Pitagora

Printed in ROMANIA

PORPHYRIOS

VIAȚA LUI PITAGORA

•

VIAȚA LUI PLOTIN

În românește de Adelina Piatkowski,
Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar

Ediție îngrijită de Cristian Bădiliță

POLIROM
Iași, 1998

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Viaţa lui Pitagora a fost tradusă după textul grec editat de Édouard des Places în Porphyre, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Paris, Belles Lettres, 1982. Pentru *Viaţa lui Plotin* s-a folosit excepţionala ediţie în două volume realizată de un grup de cercetători de la Centre National de Recherches Scientifiques (prescurtat în continuare CNRS), Paris, 1982-1992.

Viaţa lui Pitagora a fost tradusă şi adnotată de către doamna Adelina Piatkowski; *Viaţa lui Plotin* a fost tradusă de Cristian Gaşpar şi Cristian Bădiliţă; Leopardi, *Dialog între Plotin şi Porphyrios* a fost tradus de Roxana Utale. Celelalte traduceri, introduceri, note şi comentarii aparţin lui Cristian Bădiliţă.

Mulţumim călduros domnului Luc Brisson pentru permisiunea de a prelua textul „Plotin: o biografie" ca introducere la *Viaţa lui Plotin*, precum şi de a folosi ediţia CNRS în redactarea notelor şi comentariilor din ediţia noastră.

Cristian Bădiliţă

DESPRE VIEȚILE UNOR „BĂRBAȚI ÎNDUMNEZEIȚI"

„Oamenii sînt zei, zeii sînt oameni."
(Heraclit, citat de Clement Alexandrinul,
Pedagogul 3, 1, 2, 1)

Opera lui Porphyrios[1], destul de bine cunoscută la ora actuală în Occident – cel puțin în mediul universitar – așteaptă încă la porțile culturii române. Cele două lucrări traduse și adnotate în cartea de față inaugurează, poate, un destin. Nu ne-am fi petrecut luni de zile în tovărășia acestui filozof, dacă n-am fi fost convinși că lucrul merita făcut – iar timpul merita investit. Porphyrios nu are nevoie de publicitate; doar de înțelegere și răbdare. Dar pentru a-i convinge pe *toți* cititorii că un asemenea autor merită citit, și nu doar citit, ci frecventat, vom aduce cîteva argumente de ordin istoric.

Așadar prin ce se justifică Porphyrios în fața cîrcotașilor zei ai culturii?

---

1. Cîteva repere bibliografice: Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, ed. a II-a, Hildesheim, 1964; Caster, M., *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1936; De Labriolle, P., „Porphyre et le christianisme", în *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 3, 1929; Festugière, A.J., *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, 1952; Romano, F., *Porphyriosio di Tiro. Filozofia e cultura nel III secolo D.C.*, Universita di Catania, 1979; Saffrey, H.D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990; *** *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, XII (volum consacrat lui Porphyrios), Genève, 1965; Andrew Smith, *Porphiry's Place in the Neoplatonic Tradition*, Haga, 1974. Bibliografia despre opera și viața lui Porphyrios – din 1913, anul apariției monografiei lui Bidez, pînă în 1987 – se găsește prezentată în *Auftieg und Niedergang der Rümischen Welt*, II, 36.21, pp. 713-773 (A. Smith, „Porphyrian Studies since 1913"). În scurta noastră *Introducere* nu ne propunem decît să oferim cîteva repere privind personalitatea și epoca lui Porphyrios. Sensul filozofiei porfiriene va fi mereu și mereu adîncit în cadrul notelor și comentariilor la textele propriu-zise, traduse în lucrarea de față.

În primul rînd ca editor al scrierilor lui Plotin. Nu trebuie să uităm că *Enneadele*, așa cum au ajuns ele pînă la noi și cum le cunoaștem astăzi, reprezintă opera de editor (extraordinară!) a lui Porphyrios. Noua ediție, întreprinsă de Pierre Hadot, constituie fără doar și poate o revoluție în domeniu, dar asta nu umbrește cu nimic ediția tradițională. Citindu-l pe Plotin prin „schema" propusă de către discipolul său ne situăm în interiorul paideii neoplatoniciene, participăm într-un fel la un tip specific de filozofare (pervertit ori pur și simplu uitat după aceea). Structurarea scrierilor lui Plotin pe trei paliere – etică, fizică, teologie – implică și o grilă specifică, *formativă* de lectură. Iar această grilă specifică, deși impietează oarecum asupra originarității *Enneadelor*, are meritul de a conferi un sens (și nu unul oarecare, ci mistagogic!) unei mase amorfe de tratate redactate sub semnul arbitrariului (adică al inspirației sau pur și simplu al polemicilor conjuncturale). Regretabilă și de neînlocuit este însă pierderea tuturor comentariilor și introducerilor făcute de Porphyrios la *Enneade*. Cunoscîndu-i geniul filologic și abilitatea hermeneutică, ne putem închipui cît de utile erau, chiar și pentru contemporanii săi (crescuți în platonism), exegezele respective.

Al doilea argument: Porphyrios rămîne pentru întreaga tradiție filozofică occidentală împăciuitorul dintre Platon și Aristotel[2]. Logicianul Aristotel, în urma demersului porphyrian, nu se mai vede umbrit, complexat, umilit de către teologul Platon. Iarăși revenim la schema filozofiei tradiționale, în trei timpi, presupunînd o ascensiune permanentă. Logica, exclusă la un moment dat din schemă, e repusă în vechile ei drepturi datorită bunei încăpățînări a lui Porphyrios. Pe drept cuvînt Bidez vorbește despre filozoful neoplatonician ca despre primul scolastic occidental. Un mic opuscul, de cîteva zeci de pagini, *Eisagoge*, de fapt, o introducere la *Categoriile* lui Aristotel adresată unui prieten, i-a asigurat supraviețuirea în lumea creștină occidentală, procurîndu-i chiar și un renume. Istoria atît de celebrei „certe a universaliilor" începe o dată cu „introducerea" amintită. Dacă Aristotel a ajuns, pentru Evul Mediu creștin, supremul și inconturnabilul Magister, faptul se datorează în primul rînd lui Porphyrios (și apoi traducerii în latină a *Eisagoge*-ii de către

2. Despre subiect, a se vedea studiul lui Ilsetraut Hadot, „Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien", în *Revue de théologie et de philosophie*, 124, 1992, pp. 407-425.

Boetius). Nu exagerăm deloc zicînd aşadar că filozofia medievală n-a fost aristotelică, ci porphyriană.

Mai puțin invocată, dar de o importanță covîrşitoare, ni se pare dimensiunea „ecumenică" a filozofiei/teologiei lui Porphyrios. Abia epoca post-modernă ar putea valoriza cum trebuie acest aspect. Porphyrios, cum se va vedea şi din schița biografică de mai jos, a practicat toată viața o filozofie impregnată de virtuți religioase, încercînd, pe lîngă sinteza Platon-Aristotel (în interiorul tradiției filozofice occidentale), o altă armonizare, mult mai îndrăzneață şi mai redutabilă, între filozofia occidentală şi religia orientală (*Oracolele chaldeene*). „El, scrie Hans Lewy[3], n-a fost doar primul platonician care a introdus *Oracolele chaldeene* în şcoala neoplatoniciană şi care a citat versurile lor pentru a justifica axiomele ontologiei neoplatoniciene, ci şi primul care, printr-o reinterpretare radicală, a armonizat învățătura chaldeenilor cu principiile majore ale neoplatonismului. Din aceste trei puncte de vedere a deschis calea interpretării *Oracolelor chaldeene* de către Iamblichos, apoi de către Proclos." Evident, între Porphyrios şi Iamblichos există diferențe enorme, nu doar de accent sau de nuanță, ci de esență. Religiozitatea „rațională" a primului nu se împacă deloc cu excesele „teurgice" ale celui de-al doilea[4]. Totuşi important rămîne pînă la urmă ceea ce-i unește într-o singură familie spirituală, anume tocmai preponderența aspectului teologic al filozofiei şi reconsiderarea teologiei ca „ştiință"[5]. De la Plotin, trecînd prin Porphyrios şi pînă la Damascius, ultimul neoplatonician, filozofia *trăieşte într-o continuă rugăciune*, iar filozoful se consideră un hierofant şi un mistagog.

Pierre Hadot[6] vine cu o altă piesă importantă la dosarul moştenirii porphyriene: doctrina despre Treime. Se ştie că Numenios,

---

3. *Chaldean Oracles and Theurgy*, Cairo, 1956, p. 456.
4. În cazul lui Porphyrios, teurgia este o „filozofie" pentru „mase". Elita se mîntuie prin practicarea „plotinismului". Lucrurile se modifică radical în cazul moştenitorilor săi (nu întîmplător ei au făcut şcoală!); la aceştia, teurgia surclasează filozofia. Proclus va ajunge să spună: „Dacă eu aş fi stăpînul, aş distruge toate cărțile şi n-aş lăsa decît două: *Oracolele chaldeene* şi *Timaios*-ul lui Platon". Dar în primul rînd *Oracolele chaldeene*!
5. Observația aparține lui H.D. Saffrey, „Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, pp. 169-182.
6. *Porphyre et Marius Victorinus*, 2 vol., Paris, 1968.

filozoful medioplatoniacian, concepuse o teorie cosmologică proprie, conform căreia ar exista trei zei: Unul (Binele, absolut transcendent, imobil, nemuritor), Demiurgul (creator, mediator) și Cosmosul (creația, devenirea). Doctrina lui Porphyrios despre Trinitate, în descendență plotiniană, bineînțeles, adică „emanaționistă" va fi preluată *au pied de la lettre* de către doi filozofi convertiți la creștinism, Marius Victorinus și Synesios din Cirene.

Se cuvine menționat apoi rolul lui Porphyrios în transmiterea unui bagaj imens de informații (istorice, filozofice, filologice etc.) din toată cuprinderea Antichității. Compilator de primă mînă[7], el a adunat, precum albina – despre care scrie cîteva pagini extraordinare în *Peștera nimfelor* – tot ce se putea aduna din diferite straturi culturale (cult și popular) numeroase aspecte ale vieții spirituale (de la astrologie și literatură oraculară pînă la magie și superstiții). Istoria alegoriei nu-l poate omite, calitățile lui de hermeneut dublîndu-le, fără stridențe, pe cele de sever și strict filolog. A scris peste șaizeci de lucrări, atingînd practic toate domeniile culturii vremii sale: gramatică și cronologie, istorie și exegeză homerică, astronomie, astrologie, matematică, muzică, psihologie, metafizică.

Nu în ultimul rînd se cuvin invocate, în fața „tribunalului" culturii, influența pe care a avut-o Porphyrios asupra filozofiei arabe[8]

---

7. Bidez îl caracterizează excelent într-o jumătate de pagină ce merită tradusă: „Uimitoarea bogăție a ideilor și scrierilor sale nu se poate explica – nici justifica – doar prin activitatea neobosită a unui spirit universal ce a știut să se arate – în slujba cauzei pe care o apăra – rînd pe rînd filozof, apologist, istoric, critic, gramatician, matematician, chiar poet; ce s-a interesat de literaturile cele mai diverse; ce și-a făcut admirată pînă și de către adversari prodigioasa întindere a cunoștințelor sale și ne-a lăsat o operă de o amploare și o diversitate aproape incredibilă pentru un modern. O asemenea risipă de eforturi – care-și are primejdiile ei! – a fost, la autorul nostru, și semnul unei lipse. Truda lui Porphyrios ne revelează un geniu devenit victima curiozității sale, „stricat" din prea multă suplețe. Acest poligraf sirian se numără printre aceia cărora extrema ușurință de a-și însuși ideile altora le diminuează originalitatea" (*op. cit.*, p. 132). Trebuie să menționăm însă că filozoful platonician nu caută originalitatea, ci, dimpotrivă, conformarea la un model străvechi (încarnat în opera lui Platon), conformare prin care se accede la mîntuire. Porphyrios nu se considera decît un releu între Platon și elevii săi, precum Plotin.
8. Despre subiect, R. Walzer, „Porphiry and the Arabic Tradition", în *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Genève, 1965.

(vehicolul său în Occidentul medieval), precum și – cu titlu, să-i spunem, anecdotic (dar în fond, nimic mai serios decît o anecdotă!) – revendicarea sa de către mișcările ecologiste contemporane. Tratatul *De abstinentia*, de pildă, a fost tradus și difuzat în cerc restrîns de o asociație ultradiscretă, al cărei scop principal îl constituie scoaterea în afara legii a vînatului/pescuitului și impunerea vegetarianismului ca regim mondial de alimentație.

Curriculum vitae[9]

Porphyrios s-a născut prin 232-233, undeva în Siria. Unii creștini îl numesc „bataneotul", ceea ce a făcut să se creadă că locul său de baștină ar fi fost o localitate numită... Batanea. Ipoteza nu mai are astăzi nici o valoare. Se pare că epitetul, preluat din greacă dintr-un dialect semitic, proclama o injurie la adresa lui Porphyrios, considerat un apostat de către autorii creștini. Oricum, el însuși se dă drept tyrian. Se numea, ca și tatăl său, Malchos, adică „Împăratul", „Porphyrios" devenind întrucîtva numele „de botez" filozofic. Convertirea la filozofia, și nu numai, ci și la cultura greacă în general (nu trebuie niciodată pierdut din vedere faptul că avem de a face cu un oriental îmbrățișînd valorile culturii „occidentale"!), așadar convertirea la filozofie a fost însoțită și de schimbarea numelui (autorul acestei schimbări este vestitul retor Longinos, cunoscut mai ales ca autor – incert! – al tratatului *Despre sublim*). Dar să nu anticipăm prea mult! Porphyrios a primit o educație aleasă – a se vedea și informațiile transmise de Eunapios! – cunoscînd încă de mic trei limbi: siriaca (limba maternă), greaca și, destul de bine, ebraica. Educația și-a făcut-o la școala lui Homer și Hesiod, urmînd etapele paideii clasice grecești. Dar n-a rămas străin, dimpotrivă!, nici de tradițiile populare, de „pitorescul" superstițiilor și

9. A se vedea și *Viața lui Porphyrios* de Eunapios, tradusă în Addenda. Sursele pe baza cărora se poate reconstitui biografia lui Porphyrios au fost publicate la sfîrșitul cărții lui Bidez (nota 1), care, în pofida vechimii (prima ediție a apărut în 1913), rămîne una dintre cele mai importante monografii despre autorul nostru. Excelentă ni s-a părut și lucrarea lui F. Romano, atît prin bogăția și calitatea informației, cît și prin claritatea și caracterul sistematic (oarecum didactic) al expunerii. Romano îl prezintă pe Porphyrios în ipostază de istoric și filozof al culturii.

credințelor siro-feniciene. Se știe, în plus, că era versat în filozofia misterică: persană, caldeeană, egipteană. Un loc comun al epocii (dar care urcă mult mai departe în timp!) spune că filozofii greci au fost școliți de către orientali (în special de către egipteni; dar deja Philon și Clement vorbesc despre influența capitală a Torei asupra lui Platon!). Educația lui Porphyrios se înscrie, de la început, pe o traiectorie universalistă, care nu înseamnă nici compromis de ordin politic, în fond (adică amestecare sincretică a valorilor culturale), nici compromis de ordin gnoseologic (adică atingerea adevărului mergînd pe mai multe căi, lucru cel puțin ridicol!); nu, universalismul porphyrian ca, de altfel, universalismul neoplatonician în genere pleacă de la și fundamentează în același timp o metafizică. Pînă în secolul al XX-lea, adică pînă la apariția fenomenologiei religiei, cercetătorii au atribuit lui Porphyrios, în mod constant și oarecum denigrator, epitetul de „autor sincretic". Dar sincretismul e o maladie culturală, mai grav, culturalistă, pe cînd esența gîndirii lui Porphyrios (și în genere, insistăm!, a neoplatonismului) se situează în sfera metafizicii pure. Plecînd de la metafizică – o metafizică de tip mistico-teologic – dar ce metafizică adevărată nu este în același timp și o mistică!? –, trecînd prin fizică și prin etică, neoplatonicienii oferă o alternativă eficientă la modelul propus de filozofia creștină. Vom încerca să precizăm aceste afirmații mai încolo. Deocamdată să ne urmăm firul prezentării biografice!

Educația și-a început-o așadar la Tyr. Cunoștea foarte bine curentele gnostice (a se vedea și *Viața lui Plotin*), cunoștea din surse directe creștinismul, fără să fi fost însă niciodată creștin, cum se va tot scrie ulterior pe urmele lui Eusebiu din Cezareea. Un episod plin de tîlc merită povestit mai pe larg: întîlnirea lui Porphyrios cu Origen, aflat în refugiu la Cezareea Palestinei, după alungarea lui din Alexandria. Multă cerneală a curs și va mai curge pe acest subiect, care implică cel puțin trei chestiuni spinoase: 1) existența a doi filozofi cu numele de Origen; 2) apostazia lui Porphyrios și 3) raportul amîndurora – al lui Origen; al lui Porphyrios – cu Ammonios Sakkas, figură extrem de iritantă pentru istoricii filozofiei. Într-o pagină vom încerca să sintetizăm cercetările cele mai recente (Goulet, Nautin, Denis O'Brien).

Eusebiu, în *Istoria ecleziastică* VI, 19, 1-10, citează cîteva fragmente din cartea lui Porphyrios, *Contra Christianos*, în care fostul elev al lui Origen ironizează metoda alegorică folosită de acesta în interpretarea Vechiului Testament (uitînd oare, prins de febra polemicii, că el însuși e un fervent practicant al metodei

cu pricina – a se vedea, de pildă, comentariul la episodul „grotei nimfelor" din Odiseea ?). Lucrurile ar fi prea simple. Porphyrios nu putea acuza pe cineva de un viciu de care suferea el însuși. De fapt, ce i se reproșează lui Origen nu este atît folosirea metodei alegorice (de asta îl vor acuza pe părintele alexandrin confrații săi antiohieni, un secol mai tîziu !), cît *improprietatea* aplicării metodei respective. Mai clar: metoda alegorică *poate* și chiar *se cuvine* aplicată pentru descifrarea unor mesaje ascunse (de pildă, în poemele homerice !), dar în nici un caz unor scrieri clare și complet lipsite de substrat ezoteric, așa cum sînt, în ochii lui Porphyrios, scrierile lui Moise. Căci Moise vorbește clar și deschis poporului său.

Dezbaterea se poate deschide pe mai multe fronturi și ar fi extrem de incitantă, dar aici ne impunem să o evităm. Amintim numai că șaizeci de ani mai tîrziu împăratul Iulian (excelent cunoscător al învățăturii creștine !) va avea o poziție complet diferită – s-o numim, eufemistic, „semiconciliantă" – recunoscînd legitimitatea folosirii alegoriei de către exegeții Vechiului Testament și încercînd astfel stabilirea unei punți (evident, false, de legătură) între „miturile creștine" și cele păgîne !

Poziția lui Porphyrios față de Origen a fost de multe ori deformată. Dacă citim fără prejudecăți și fără impulsuri revanșarde paginile lui Eusebiu, observăm că totul trebuie nuanțat și că, departe de a-și desființa cu umoare neagră profesorul din adolescență, Porphyrios îi face un portret mai mult decît admirativ. Simțim doar un fel de „ciudă" izvorîtă din admirație și iubire înșelată, ciuda că un asemenea om întru totul excepțional a rămas prins în mrejele credinței creștine, cînd adevărul, de fapt, s-ar afla în altă parte.

La școala din Cezareea, Porphyrios va fi adîncit tradiția platoniciană, în primul rînd, căci metoda pedagogică a lui Origen consta în parcurgerea tuturor marilor „sisteme" filozofice pentru a provoca haosul mental premergător revelației oferite de creștinism[10]. În plus, de la Porphyrios însuși (citat de Eusebiu) aflăm că Origen cunoștea foarte bine tradiția așa-numiților medioplatonicieni: Numenios, Cornutus, Kronios, Chairemon etc. Nu în ultimul rînd, aici se va fi deprins tînărul sirian cu cercetarea

10. A se vedea în special *Discursul de mulțumire al lui Grigore Thaumaturgul către Origen* și cele cîteva pagini din introducerea noastră la Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Cartea I, Institutul European, Iași, 1995.

scrierilor lui Moise, precum și cu abilitățile interpretărilor alegorice (spirituale).

Tot Porphyrios vorbește și despre convertirea lui Origen la creștinism, contrar maestrului său alexandrin, Ammonios Sakkas. Marea problemă e... despre care Origen ne vorbește Porphyrios aici!? Se știe că Origen, scriitorul creștin, s-a născut creștin, într-o familie care a dat Bisericii și un martir (e vorba chiar de tatăl său, Leonidas!). Un alt Origen, codiscipol al lui Plotin la școala aceluiași Ammonios, nu se va fi convertit niciodată la creștinism și nu va fi publicat decît o carte, pierdută astăzi. Faptul că există doi Origen alexandrini e un lucru acceptat de toată lumea. Dar amîndoi – și cel păgîn, și cel creștin – au studiat cu Ammonios Sakkas? Porphyrios povestește de întîlnirea lui Origen cu Plotin la Roma. Dar el însuși nu-l cunoștea direct pe codiscipolul maestrului său, căci întîlnirea cu pricina avusese loc înaintea intrării sale în grupul plotinian. Așadar să fi confundat cele două personaje într-unul singur!? Deocamdată misterul, în ciuda celor mai subtile scenarii, rămîne intact pentru istoricii filozofiei.

Cert este că Porphyrios n-a rămas prea multă vreme în preajma exegetului creștin la Cezareea, neconvertindu-se nici acum și nici mai tîrziu la creștinism, cum insinuează Părinții Bisericii de mai tîrziu.

Cît privește figura lui Ammonios Sakkas, ne mulțumim să-l citățm pe regretatul Pierre Nautin[11]: „Ni-l imaginăm mai degrabă pe Ammonios ca pe un creștin pe care studiul filozofiei l-a determinat, fără îndoială, să opereze un discernămînt printre învățăturile îndeobște acceptate de credincioșii din Alexandria, așa cum va proceda însuși Origen în privința învierii, și să se distanțeze întrucîtva de Biserica oficială, fără însă a-și renega credința în Cristos. Înțelegem atunci mai bine de ce tinerii creștini inteligenți, care doreau să împace credința și filozofia, vor fi fost seduși de un maestru care a parcurs deja acest drum înaintea lor". Atît despre Porphyrios, Origen și Ammonios Sakkas!

Porphyrios l-a părăsit pe Origen înainte de izbucnirea persecuției lui Deciu. Cu siguranță, ne spune Bidez, a frecventat și alți profesori din Cezareea. Își însușise deja anumite practici magice, căci Eunapios ne povestește, pe scurt, o anecdotă despre alungarea unui demon dintr-o baie (apa fiind sălașul de predilecție al duhurilor rele).

11. *Origène*, Paris, 1977, p. 201.

Acum redactează prima lui operă, *Filozofia Oracolelor*, care trebuie citită în contrapunct cu următoarea, *Despre statuile zeilor*. În prima lucrare, Porphyrios, atribuind filozofiei un sens foarte larg – religios și soteriologic –, descrie practicile de salvare a sufletului, accentuînd pe superstițiile, cultele și riturile orientale. De asemenea, un mare rol îl joacă aici astrologia. Zeii intervin în viața muritorilor, dar uneori ei se înșală în preziceri, datorită Destinului (*tyche*). Prin „filozofia Oracolelor" tocmai influența Destinului este paralizată, anihilată, lăsîndu-i pe zei să vorbească liber și să spună adevărul.

În *Despre statuile zeilor*, Porphyrios își propune o apologie a păgînismului, mai precis a *cultelor* păgîne, a căror semnificație era sistematic răstălmăcită de către adversarii creștini. El arată că numai neinițiații, profanii pot confunda imaginea, simbolul cu Referentul imaginii/simbolului. Nu piatra este venerată într-o statuie, ci Zeul, prin esență transcendent, reprezentat în statuia respectivă. Descifrarea spiritualului în material (a amprentei divine în piatră), a „sacrului camuflat în profan" solicită însă o anumită inițiere și o anumită competență hierofantică. Nu oricine poate intra sub învelișul pietrelor și sesiza urma inefabilă a zeului. Creștinii se revoltă și-i acuză de idolatrie pe păgîni, nu pentru că ar fi rău intenționați, ci pur și simplu din nepricepere, din infantilism spiritual. Schema dialecticii sacru-profan, spiritual-material, sens spiritual-sens literal constituie una din constantele filozofiei porphyriene.

A doua parte a vieții lui Porphyrios se petrece în „Occident", la Atena mai întîi, apoi la Roma, cu paranteza siciliană asupra căreia vom stărui. La Atena a frecventat mai mulți profesori, în diferite domenii: matematică (Demetrios); gramatică (Apollonios); retorică (?) (Minucianos). Dar întîlnirea decisivă a fost aceea cu Longinos, vestit retor și unul dintre cei mai străluciți filologi-editori ai vremii sale. De la acest Longinos a deprins Porphyrios „critica de text", cum o numim astăzi, precum și toată bucătăria de editor și comentator. Desigur, Longinos nu avea adîncimea și anvergura spirituală a lui Plotin[12], dar nici nu trebuie disprețuit din această cauză. Avea alte calități, în alte domenii, unde Plotin face figură destul de penibilă (în general, problema filozofilor din toate vremurile fiind gramatica și ortografia!). La școala lui Longinos – cum vom vedea mai tîrziu pentru școala lui Plotin –

12. Lucru extrem de important: și Longinos fusese discipol al lui Ammonios Sakkas!

Platon era ținut la cea mai înaltă cinste, avînd parte în fiecare an de un banchet aniversar. Doar că, spre deosebire de banchetele plotiniene, adevărate „liturghii" filozofice, banchetele organizate de Longinos sufereau de multă vorbăraie filologică. Există mărturii în acest sens.

Exercițiul filologic aduce însă, cînd e făcut cu pricepere și mai ales cu modestie, o sumedenie de foloase. La școala lui Longinos, între atîția prețioși puși să facă ordine în litera unei culturi la al cărei spirit nu mai aveau, se pare, acces, Porphyrios și-a însușit instrumentele de lucru. A „comis" și o serie de studii legate de „chestiunile homerice", din diverse perspective: istorică, gramaticală, etimologică, filologică, în general, și chiar filozofică. Tot pe Homer își exersează metoda alegorică, singura metodă hermeneutică prin care Poetul putea fi absolvit de absurdități și chiar contraziceri. Mai tîrziu, împlinindu-și metoda și conferindu-i o dimensiune spirituală aparte, Porphyrios va interpreta miturile din *Iliada* și *Odiseea* ca pe expresii opace, incifrate ale filozofiei neoplatoniciene. Deocamdată, se exersează în elementele profane ale meseriei de hermeneut. Unii cercetători datează din această perioadă și *Istoria filozofiei* – lucrare impresionantă, atît ca dimensiuni, cît și ca volum de informații – din care făcea parte și *Viața lui Pitagora* tradusă în volumul de față[13]. Dar multe indicii ne fac să credem că ea a fost redactată ulterior, după întîlnirea decisivă cu Plotin, prin *Viața lui Pitagora*, *Viața lui Plotin*, tratatul *Despre abstinență* și *Scrisoarea către Marcella* curgînd aceeași sevă mistico-filozofică de sorginte plotiniană.

În concluzie, se poate spune că la Atena s-a operat prima convertire majoră a lui Porphyrios la elenism (încarnat de operele lui Homer și ale lui Platon). Dar această convertire avea nevoie de o prezență reală, concretă pentru a fi desăvîșită. Augustin se convertește la creștinism în urma lecturii *Enneadelor* și a *Scripturilor*, dar decisivă a fost povestea convertirilor lui Antonie și Marius Victorinus, precum și întîlnirea cu episcopul Ambrozie, și el un convertit la „adevărata filozofie". La fel și cu Porphyrios: convertirea ideală, dorită, presimțită la elenism (deci la filozofie) se va realiza efectiv în urma întîlnirii cu Plotin, întrupare, de această dată *vie*, a platonismului.

Porphyrios ajunge la Roma în vara lui 363 și va rămîne în preajma lui Plotin șase ani, pînă la plecarea precipitată în Sicilia. Plotin tocmai luase vacanță și se retrăgea la moșia unui discipol,

13. Pentru amănunte trimitem la introducerea consacrată acestei lucrări.

din preajma Urbei. Nou-venitul ascultă cîteva cursuri mai mult sau mai puțin improvizate (accesul la cursuri era liber, lecțiile nu se plăteau) și rămase impresionat. A trăit probabil sentimentul pe care-l trăise Plotin, cu ani în urmă, la Alexandria, cînd, după îndelungi căutări și numeroase decepții, l-a descoperit pe Ammonios Sakkas. Asupra vieții comunității dirijate de Plotin nu vom insista aici deloc. Notele la traducere oferă informații suficiente despre toate aspectele esențiale. Să spunem doar că Plotin are acum cincizeci și nouă de ani, se află în punctul maxim, de *akme*, al itinerariului său spiritual și că așternuse în scris, pentru cîțiva aleși, douăzeci și unu de tratate filozofice (denumirea de *enneade* aparține lui Porphyrios). Mîna lui dreaptă era filozoful Amelios, bine cunoscut și citat de Longinos. Amelios îl va iniția pe novicele sosit de la Atena în învățătura maestrului și tot el îi va da răspuns la cîteva texte critice alcătuite de acesta împotriva lui Plotin, de pe poziții „longiniene". După trecerea examenului de „admitere", Porphyrios va primi cele douăzeci și unu de tratate rezervate avansaților. Foarte repede, datorită calităților sale excepționale și pregătirii filologice devine discipolul favorit, la concurență cu Amelios. Proclos ne-a transmis o anecdotă sugestivă[14]: comentînd *Timaios*-ul platonician, Amelios ajunse într-o zi la o „aporie". Nici o soluție nu părea valabilă, cînd Porphyrios intră în sala de curs și, prezentîndu-i-se chestiunea, demonstră imediat că textul folosit de Amelios este corupt, iar lecțiunea problematică, aporetică era, de fapt, o lecțiune greșită. Prin urmare simpla înlocuire a lecțiunii greșite elimina spinoasa aporie[15].

Iată cum descrie Bidez atmosfera noii „case" a lui Porphyrios: „Vizitatorul care pătrundea pentru prima dată la Plotin trebuie că se simțea foarte impresionat. Buimăcit încă de tumultul marelui oraș, la un pas de străzile unde se etala, într-un somptuos decor de monumente, fastul unei vieți de plăceri greu imaginabile pentru noi, el descoperea un cerc liniștit de asceți, care ignorau lumea, meditau cărți de filozofie și practicau o renunțare disprețuitoare. Ducînd laolaltă o viață pură, inițiații acestui «conventicul» filozofic așteptau ziua extazei pe pămînt, apoi eliberarea săvîrșită prin moarte și întoarcerea sufletului în sînul Ființei eterne. Existența în plină capitală a acestui mic «cenaclu» de

14. În *Tim.* II. 300, 24, ed. Diehl.
15. O descriere amănunțită a școlii lui Plotin în studiul lui Luc Brisson inclus în ediția de față.

«fețe palide» izolate de lume n-are, de altfel, nimic surprinzător. E unul din acele contraste violente care se produc în intensitatea și explozia de viață a unui centru precum Roma imperială"[16].

Sejurul lui Porphyrios în această comunitate de „fețe palide" a luat sfîrșit după șase ani. La un moment dat eroul nostru e năpădit de gînduri negre, mai grav, hotărăște să-și pună capăt zilelor. S-au făcut tot felul de speculații despre episod, începînd chiar cu fantasmaticul Eunapios[17]. În nota din *Viețile sofiștilor* consacrată lui Porphyrios, acesta dă o versiune cu totul diferită de aceea originară, a lui Porphyrios însuși. Influențat de discursurile maestrului, Porphyrios s-ar fi scîrbit atît de tare de propriul său trup și de semenii lui, încît hotărî să fugă în pustie. Ajunse în Sicilia și aici se retrase într-un loc ferit de „cărările oamenilor". (Avem de-a face, așadar, cu un mizantrop în toată regula, cu un alt Timon din Atena!) Plotin însă îi prinde urma și-l găsește, aproape mort de foame, într-un ținut pustiu. După o discuție decisivă (publicată, conform spuselor lui Eunapios, în *Enneade*) sinucigașul își schimbă gîndurile, iar Plotin se întoarce să moară împăcat la Roma.

Exegeții moderni avansează și ei tot felul de ipoteze: melancolia lui Porphyrios s-ar datora surmenajului, excesului de activitate intelectuală, dublat de un exces de practică ascetică; or, Porphyrios își inventează boala ca pretext credibil pentru a masca ruptura cu învățătura plotiniană, radical antiaristoteliciană[18] (doar în Sicilia a fost scris celebrul comentariu la *Categoriile* lui Aristotel!); în sfîrșit, cea mai prozaică ipoteză pune declanșarea crizei de melancolie pe seama ambiției reprimate, a orgoliului rănit al lui Porphyrios.

Evident, noi vom da crezare lui Porphyrios însuși. La un moment dat ceva nu mai merge și el hotărăște să-și pună capăt zilelor (adică să-și elibereze sufletul mai repede de trup, cînd, de fapt, sinuciderea înseamnă eliberarea trupului de suflet!). Atunci Plotin îl vizitează și, dîndu-și seama de starea gravă a bolnavului, îi recomandă un „leac" foarte des folosit la vremea respectivă împotriva stărilor depresive: călătoria, „schimbarea peisajului". Porphyrios se îmbarcă imediat și trecînd prin strîmtoarea

16. Bidez, *op. cit.*, pp. 38-39.
17. R. Goulet emite ipoteza că Eunapios, avînd vaste cunoștințe medicale, inventează un diagnostic și apoi brodează tot felul de amănunte pe gustul vremii sale.
18. Deși Plotin citează foarte des *Metafizica*.

Charibdei, pe urmele lui Ulise, ajunge în Sicilia. Se instalează în cetatea Lilybaeum, dar va face escapade pe insulă (se știe că a vizitat, de pildă, Cartagina). Departe de a fugi de lume, cum fantasmează frumos și romantic Eunapios, are o corespondență susținută cu toți foștii profesori, codiscipoli și prieteni. Plotin, din ce în ce mai bolnav, își adună forțele pentru a redacta ultimele tratate pe care le expediază discipolului său mai priceput decît el într-ale filologiei. De asemenea, păstrează contactul cu Longinos, invitat la Palmira de către regina Zenobia. Aceasta dorea să întemeieze un imperiu pe cît de impresionant pe atît de utopic, în care creștinii să trăiască în pace și bună înțelegere cu evreii și păgînii. Se înconjurase de toată floarea filozofilor, retorilor și oamenilor de știință (Longinos se număra printre ei) și se pregătea de acțiunea militară propriu-zisă. Dar oștile utopicei Zenobia au fost spulberate de romani. Aurelian i-a condamnat la moarte pe toți „colaboraționiștii", așadar și pe Longinos, care și-a acceptat destinul ca un adevărat filozof, contrazicînd într-un chip sublim afirmația răutăcioasă și pripită a lui Plotin despre dînsul[19].

Pe lîngă *Eisagoge*, de fapt, o scrisoare de lămurire către senatorul Chrysaorios, Porphyrios a mai redactat în Sicilia cîteva lucrări foarte importante: o cronografie, care începea cu războiul troian și se termina cu domnia lui Claudius; *Despre întoarcerea sufletelor la Dumnezeu*, tratatul *Împotriva creștinilor* și tratatul *De abstinentia*. Cîteva cuvinte despre ultimele două!

Contra Christianos reprezintă deopotrivă un atac împotriva noi religii, „barbare", și un imn de slavă închinat elenismului pe cale de prăbușire. Spre deosebire de Plotin, care predica toleranța și bunele maniere față de secta creștinilor, Porphyrios polemizează frenetic și exploziv. După *Logos alethes*, al lui Celsus, acesta este al doilea semnal de alarmă tras în fața pericolului înlocuirii lui Homer și a lui Platon cu religia lui Moise și a lui Isus. Între aceste două cupluri se dădea, în fapt, bătălia decisivă. Porphyrios era un spirit țîfnos și, cum afirmă în repetate rînduri Bidez, un vulgarizator extrem de sensibil la cantitatea (nu doar la calitatea) convertiților spre filozofie. Lucrarea sa cuprindea cinsprezece cărți și folosea întreg arsenalul filologic, istoric, filozofic de care dispunea la ora aceea cultura elenă în forma ei cea mai aleasă. Se demonstrau inconsecvențele evangheliștilor; se arăta cu degetul șubrezenia discursurilor lui Isus; autoritatea

19. După ce a ascultat o lucrare a lui Longinos, Plotin ar fi spus: „O fi Longinos filolog, dar filozof nu-i deloc!".

textelor era demolată irevocabil cu argumente științifice; caracterul apocrif, inautentic al unor cărți „canonice" proclamat fără drept de apel (cazul lui *Daniel*!). Obiecțiile ridicate de Porphyrios s-au perpetuat peste veacuri: dacă cerul va fi distrus la sfîrșitul lumii, atunci unde se va așeza tronul lui Iahve? Dumnezeu nu poate conduce decît ceea ce-i este asemănător; prin urmare el trebuie să conducă *ființe dumnezeiești*; dar creștinii pretind că Dumnezeu este singur, nemaiexistînd alți zei în afara lui; așadar Dumnezeul creștinilor e ca un cioban care păstorește peste capre și oi, nu ca un împărat ce stăpînește peste ființe omenești. Dacă morții vor învia cu trupuri cu tot, atunci cum vor învia cei mîncați de lupi sau de lei, de păsările de pradă sau de pești carnivori? etc. etc.

În alt fragment, Porphyrios îl ia peste picior pe autorul Evangheliei după Marcu, arătînd că miracolul povestit în cap. 5, 8 *sq.*, e, de fapt, o absurditate inventată de o minte naivă, căci oare de unde să fi apărut două mii de porci într-o țară în care nu numai că nu se creștea asemenea animale, dar se interzicea consumul cărnii de porc. Dacă Celsus, scrie P. Allard, poate fi considerat „Voltaire-ul păgînismului, Porphyrios este mai degrabă Renan"[20]. *Contra Christianos* a avut soarta cărților scrise de învinși. Nefiind niciodată refutată în esență, împărații Valentinian al III-lea și Teodosie al II-lea au dat ordin să fie arsă pe rug (448). Nu ni s-au păstrat nici măcar răspunsurile creștinilor care s-au încumetat să-i replice. Așa că opera integrală a murit, doar cîteva frînturi supraviețuind pe ici pe colo.

Dimpotrivă, celălalt text important din perioada siciliană, *De abstinentia*, ni s-a păstrat foarte bine. La originea lui se află gestul reformator/deformator al unui discipol cu mai multă personalitate. E vorba de senatorul Castricius, fervent admirator al lui Plotin, dar aparținînd cercului „akroaților", adică al simplilor auditori. Acest Castricius care amesteca din plin filozofia cu politica, a renunțat la un moment dat la regimul vegetarian, găsindu-l incompatibil cu practica sacrificială precum și cu viața activă. Porphyrios se concentrează așadar asupra sacrificiului, dînd una dintre cele mai interesante schițe de fenomenologie a religiei din Antichitate și pînă astăzi. Iată excelentul rezumat al lui Bidez, care face de prisos orice comentariu personal: „Adevăratul filozof – zice Porphyrios – cel care luptă să-și desprindă sufletul de legăturile materiei, trebuie să-și impună să se abțină

20. *La persécution de Dioclétien*, I, p. 78, *apud* Bidez, p. 77.

de la carne; dacă nu, îngreuindu-și trupul, atîtîndu-și poftele, el va face rău sufletului său periclitîndu-și mîntuirea. Cît despre riturile cultului, care implică sacrificarea de animale, apoi ospețele unde se consumă rămășițele, acestea sînt bune pentru vulg, iar filozoful se resemnează să le tolereze. Într-adevăr, se cuvine să distingem între cultul zeului suprem, cel al zeilor inteligibili, cel al zeilor vizibili, în sfîrșit, cel al daimonilor buni și răi. [...] Zeului suprem îi vom rezerva contemplarea tăcută a Ființei; zeilor inteligibili, un imn de idei pure; în cinstea zeilor vizibili, vom arde un foc neîntinat; daimonilor binefăcători le vom aduce, pe alese, roade ale pămîntului. Numai daimonii răi, care bîntuie prin spațiile sublunare și care produc toate calamitățile lumii de jos, preferă sacrificarea de victime"[21]. Avem de a face așadar cu un sistem pe trei niveluri: Dumnezeu/Unul; Inteligibilele; daimonii. Înțeleptul nu are nevoie, pentru a se mîntui, de sacrificii. Acestea există pentru vulg, pentru acei *hoi polloi* de care vorbește atît de des și Origen. Numai că sacrificiul cultual, exterior nu salvează. Menirea lui e să țină departe de oameni duhurile rele, să le îmblînzească pentru o vreme. Doar sacrificiul interior, ofranda rugăciunii, meditația zilnică eliberează, aduce liniștea, mîntuiește. Mîntuirea nu-i este, prin urmare, dată decît înțeleptului.

După aceste polemici de la distanță, Porphyrios se întoarce, vindecat de melancolie și plin de energie, la Roma. Eunapios ne spune că „într-atît era de priceput la discursuri, încît dădea și conferințe publice. Iar faima lui [...] atrăgea toate grupurile și toată mulțimea către [învățătura lui] Plotin". Porphyrios era un cordial, un om de catedră și de dialog, spre deosebire de Plotin care pînă și atunci cînd discuta cu cineva continua să mediteze la Bine sau la pagina pe care tocmai o redacta. Așadar Plotin își datorează faima și, cine știe?, poate chiar supraviețuirea, lui Porphyrios, vulgarizator de geniu.

Ultimul eveniment semnificativ din viața personajului nostru este... căsătoria cu o văduvă bogată, avînd cinci copii, pe nume Marcella[22]. Lucrul are de ce să șocheze, mai ales cînd știm cît de strict se arăta Porphyrios față de discipoli sau codiscipoli.

---

21. *Op. cit.* p. 100.

22. Autorii creștini care vorbesc despre Porphyrios (citați în apendicele cărții lui Bidez) spun că Marcella ar fi fost evreică. Dacă așa stau lucrurile, atunci înțelegem că biata văduvă a preferat un „compatriot" oricărui alt pretendent.

Vegetarianismul era, totuși, floare la ureche pe lîngă castitate. În plus, căsătoria aceasta (primul bărbat al Marcellei fusese unul dintre prietenii lui cei mai buni!) i-a adus, pe lîngă bîrfe și priviri chiorîșe, tot felul de nenorociri. Ba cîțiva pretendenți la mîna Marcellei, văzîndu-se trași pe sfoară, au pus la cale uciderea intrusului.

Sătul pînă peste cap, Porphyrios se îmbarcă (același tratament ca pe vremea tristei melancolii!) și pleacă într-o lungă călătorie, a cărei destinație însă nu ne este cunoscută. Evident, nu pleacă definitiv, ca să scape de consoartă și de pruncii ei, ci ca să îngăduie apelor tulburate de căsătoria lui să se mai limpezească. Din călătorie trimite Marcellei o epistolă extraordinară, într-un fel, testamentul său spiritual. El îi explică soției că nu pentru avere sau procreație a acceptat să o ia în căsătorie, ci numai din prietenie nemăsurată pentru soțul defunct și pentru a le asigura copiilor acestuia o educație aleasă. În plus, Marcella fiind ea însăși aprinsă de patima bună a filozofiei (frecventase asiduu cursurile lui Plotin), căsnicia lor ar fi devenit o pură comuniune mistică. Trei sferturi din *Scrisoarea către Marcella* vorbesc despre Dumnezeu, meditație și rugăciune. Și despre adevărata filozofie. Capitolul 16 ni se pare, într-un fel, nucleul incandescent al acestei adevărate „evanghelii păgîne", pentru a parafraza titlul cărții lui Rafaele Sodano despre Porphyrios: „Sufletul înțeleptului se armonizează cu Dumnezeu, îl privește tot timpul pe Dumnezeu, e tot timpul împreună cu Dumnezeu. Dacă cel care conduce se bucură în cel condus, atunci și Dumnezeu are grijă și-l călăuzește pe înțelept. Tocmai de aceea înțeleptul e fericit (*makarios*), fiindcă e condus de Dumnezeu. Nu limba înțeleptului e cinstită înaintea lui Dumnezeu, ci faptele. Căci bărbatul înțelept, chiar tăcînd, îl slăvește pe Dumnezeu; în vreme ce neștiutorul (*amathes*), chiar rugîndu-se și aducînd jertfe, îl întinează pe Dumnezeu. Numai înțeleptul este preot, numai el este drag lui Dumnezeu (*theophiles*), numai el știe să se roage".

De la Eunapios aflăm că Porphyrios s-a stins din viață la Roma, foarte bătrîn. Nu cunoaștem nici anul, nici împrejurările.

„Bărbați îndumnezeiți" (*andres theioi*)[23]

Epoca în care trăiesc filozofii așa-numiți „neoplatonicieni" este una de criză a modelului intelectual. „Intelectualii" (profesori, scriitori, retori, filozofi) își pierd mult din prestigiul avut odinioară. În locul lor imaginarul colectiv construiește un alt personaj, care, înscriindu-se în paradigma arhetipală (Poet, Erou-Om politic, Înțelept – *sophos aner*[24]), constituie totuși un „produs" inedit, specific epocii imperiale: sfîntul (omul îndumnezeit: *theios aner*). Mecanismul social-politic al „producerii" acestui nou model existențial (sinteză divino-umană) în spațiul religiei creștine a fost descris excelent de Peter Brown[25]. Celălalt versant, al filozofiei păgîne, nu a fost încă explorat în amănunt. Dar, plecînd de la cîteva studii punctuale, se poate încerca o schiță de ansamblu. Evident, aici ne vom mulțumi să expunem două, trei idei, care ni se par utile în primul rînd pentru înțelegerea (din perspectivă istorică și filozofică) a celor două *Vieți* traduse, rezervînd adîncirea subiectului pentru un alt studiu, autonom.

Porphyrios trăiește și scrie într-o epocă de criză a culturii filozofice. De criză în sensul strict etimologic al cuvîntului, care sugerează alegerea și decantarea anumitor valori, esențiale în ochii contemporanilor săi. Filozofia – nu doar problemele filozofice – ajunge într-o aporie, într-o fundătură de unde nu mai există, se pare, decît o cale de ieșire: *întoarcerea spre valorile consacrate ale Tradiției*. Scepticismul pare a se generaliza, posibilitatea cunoașterii adevărului prin metodele proclamate de cele patru școli clasice (platonism, aristotelism, stoicism și epicureism) fiind practic înlăturată[26]. Se schimbă așadar, într-un mod radical,

---

23. *Theoi aner* înseamnă exact „bărbat divin", „asemeni zeilor". Am preferat „bărbat îndumnezeit" pentru că e mai sugestiv în română.
24. Marcel Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, Gérard Freyburger (ed.), *Du héros païen au saint chrétien*, Editura Paris, 1997, precum și introducerea noastră la *Miturile lui Platon*, Humanitas, București, 1996.
25. *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, 1978.
26. Pentru descrierea amănunțită a acestei situații de criză, a se vedea, în special, Pierre Hadot, *Ce este filozofia antică ?*, Polirom, Iași, 1997, (trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță), pp. 173 *sq.*; F. Romano, *op. cit.*, pp. 15 *sq.*, precum și Michel Frede, „Figures du philosophe", în J. Brunschwig și G. Loyd, *Le savoir grec*, în special pp. 46-54.

atitudinea față de adevăr (și prin aceasta atitudinea față de filozofia însăși). Cu alte cuvinte, atingerea adevărului și dobîndirea unui mod de viață conform adevărului nu mai implică un act de cercetare rațională, de *exetasis* (cum proclama Socrate, de pildă !), în urma căruia sau pe parcursul căruia sufletul se putea ridica la nivelul adevărului dumnezeiesc. Nu, acum lucrurile se modifică esențial și Pierre Hadot scrie cu îndreptățire: „Discursul filozofic al acestei perioade, mai ales sub forma prezentă în neoplatonism, *consideră în cele din urmă adevărul ca revelat*"[27]. De fapt, revelația ca formă de cunoaștere filozofică e o constantă a sectelor filozofico-religioase, dar în epoca imperială atitudinea respectivă se democratizează, devine un fapt acceptat de toată lumea, într-un cuvînt, un loc comun.

Am spus că modificarea atitudinii față de adevăr (revelat așadar !) atrage după sine și modificarea atitudinii față de „maeștrii adevărului". Criza „aletheică" e dublată (în mare măsură determinată) de criza de modele. Epoca imperială se caracterizează prin înființarea de numeroase școli și catedre de filozofie, în sînul cărora relația maestru-discipol devine mult mai neutră, mai rece. Profesorul de filozofie ia locul filozofului propriu-zis; sofistul se impune ca personaj principal pe scena învățămîntului public. Această stare de degradare și lîncezeală intelectuală (resimțită ca atare în epocă !) va suscita reacții „reformiste". Ne vom opri doar asupra celei mai importante dintre ele, și anume, *reîntoarcerea la vechile modele*, adică la înțelepții de odinioară, în primul rînd, la Pitagora și la Platon.

Din perspectiva scepticismului generalizat, despre care am vorbit mai sus și conform căruia omul nu mai are acces la adevăr prin intermediul unui simplu exercițiu de școală, recurgerea la autoritățile vechi se impune ca, practic, unica soluție salvatoare. Textele lui Platon sînt reeditate după reguli filologice stricte (considerîndu-se că urmașii săi le-au corupt ori au dat ediții neglijente), iar figura lui Pitagora, adusă în prim plan, reconstruită – după exigențele unui ideal filozofico-religios – dacă nu integral, cel puțin cu o intenționalitate specifică. Autoritarismul aristotelician experimentat de scolastica creștină își are în autoritarismul neoplatonician strămoșul direct. Acum „nu se mai discută problemele înseși, nu se mai vorbește de-a dreptul despre realitatea lucrurilor, ci de ceea ce Platon, Aristotel sau

27. Hadot, *op. cit.*, p. 178.

Chrysippos spun despre problemele respective sau despre lucrurile respective. Întrebării „Este lumea eternă?" i se substituie întrebarea exegetică „Putem admite că Platon consideră lumea ca eternă, dacă admite un Creator al lumii în *Timaios*[28]?". Prin urmare, așa cum pentru creștini autoritatea absolută în materie dogmatică (de învățătură) o reprezentau Cărțile lui Moise și scrierile despre Isus, tot așa pentru filozofii păgîni autoritatea (indiscutabilă!) devenise acum opera platoniciană. Mai mult decît atît, prin intermediul lui Platon, neoplatonicienii (inclusiv Porphyrios, cum am văzut!) încercau să descifreze, utilizînd metoda alegorică, mesajul filozofic, ezoteric al poemelor homerice. Într-un fel, asistăm la o încercare disperată, din partea filozofilor neoplatonicieni, de a salva elenismul, apelînd la soluția *încrederii oarbe, cu orice preț*. Homer este deasupra lui Moise; Platon e deasupra lui Isus.

La fel stau lucrurile și în cazul lui Pitagora. O tradiție veche așază în aceeași albie, filozofico-religioasă, platonismul și pitagorismul. Dar secolul I p.Chr. explicitează, proclamă răspicat înrudirea celor două curente. Simplificînd (de dragul clarității), s-ar putea spune că platonismul furnizează pitagorismului o doctrină, o teorie, armatura dogmatică, în timp ce pitagorismul oferă platonismului un tip de practică filozofică. Cel mai celebru personaj, construit după modelul Pitagora și în replică la figura lui Isus, este Apollonios din Tyana, greșit sau malițios identificat cu un mag. Apollonios reprezintă reîncarnarea idealului filozofic neopitagoreic, preluat și de neoplatonism[29]. Multe dintre trăsăturile înțeleptului pitagoreic se regăsesc în portretul lui Plotin, de pildă. Și nu numai al lui Plotin (al lui Isidor, dar mai cu seamă al lui Proclos).

---

28. Hadot, *op. cit.*, p. 177.
29. Pe lîngă *Viața lui Apollonios din Tyana*, Filostrat a mai scris și o lucrare intitulată *Viețile sofiștilor*. Interesant ni se pare spiritul complet diferit în care Filostrat scrie cele două lucrări. *Viețile sofiștilor* ne prezintă o galerie de portrete oarecum prăfuite, ale unor profesori/intelectuali cu anumite calități, desigur, dar și cu nenumărate defecte. Cercetătorii au remarcat deosebirea între aceste biografii și cele ieșite de sub condeiul lui Eunapios (care se înscriu pe aceeași linie apologetică, hagiografică în care se înscrie și *Viața lui Apollonios*). Prin urmare, viețile sofiștilor, în intenția lui Filostrat, ar reprezenta o culegere de biografii negative, a căror replică pozitivă o constituie *Viața lui Apollonios*.

Eunapios spune despre *Viața lui Apollonios* că ar fi trebuit să se numească *Vizita unui zeu la oameni* (*Epidemia eis anthropous theou*). Într-adevăr, Apollonios trăiește și se comportă ca un daimon, intermediind între oameni și zei, amintindu-ne de imaginea filozofului schițată în *Symposion*-ul platonician de mitul Diotimei. Pentru a intra în miezul subiectului, să spunem că Apollonios încarnează tipul „bărbatului îndumnezeit" (*aner theios*). Biografia sa, cunoscută foarte bine în mediile neoplatoniciene, va fi luată drept model de către toți autorii posteriori[30].

Filozoful platonician este așadar asimilat unui zeu trăind pe pământ (Pitagora) sau unui daimon pe care numai trupul îl leagă de soarta oamenilor de rînd (Plotin)[31]. Trăsătura lui principală, înțelepciunea, se manifestă de la cea mai fragedă vîrstă. Este cazul lui Apollonios, înzestrat cu o memorie de-a dreptul extraordinară; al lui Origen, care încă de mic copil știe să citească Scriptura după metoda alegorică, încercînd să-i descifreze sensul spiritual; al lui Plotin, care descoperă la vîrsta de opt ani dimensiunea morală a existenței umane (capitolul 3). Apoi, educația lor cuprinde mai multe etape decît de obicei, incluzînd stagii în diverse culturi și tradiții străvechi: Pitagora crește pe lîngă spiritele cele mai luminate din Asia Mică, dar pentru a-și adînci cultura (e vorba tot timpul de o cultură ezoterică, misterică, soteriologică) se hotărăște să plece în Egipt; Plotin frecventează o serie de filozofi-retori din Alexandria, dar abia în persoana lui Ammonios Sakkas (spirit proteic) simte că și-a întîlnit maestrul.

30. Semnalăm și biografiile hagiografice creștine, care au precedat viețile „sfinților" păgîni: în primul rînd, faptele canonice ale apostolilor; apoi, faptele apocrife – ale lui Petru, Pavel, Andrei, Toma, Bartolemeu, precum și Evanghelia lui Adai, discipol al apostolilor, care a predicat la Edessa. Despre relația între viețile filozofilor și faptele apocrife ale apostolilor nu s-a scris încă suficient de bine. Trimitem la un articol de pionierat al lui Eric Junod, „Les vies des philosophes et les actes apocryphes des apôtres poursuivent-ils un dessein similaire?", în *Les actes apochryphes des apôtres*, Genève, 1981, pp. 209-219.

31. În analiza ce urmează am folosit, pe lîngă biografiile propriu-zise (a se vedea lista lor în Addenda), lucrarea Patriciei Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Unversity of California Press, Berkeley, 1983, mai ales capitolul „Paradigmes of the Divine Sage", pp. 17-45, precum și studiul extrem de amănunțit și interesant al lui Richard Goulet, „Les vies des philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique", în *Les actes apocryphes des apôtres*, Genève, 1981, pp. 161-209.

Totuși, după unsprezece ani de ucenicie pe lîngă acest personaj de excepție, nu se consideră împlinit și încearcă să ajungă la înțelepții persani; Apollonios emigrează dintr-o țară într-alta, dintr-un oraș într-altul, încît viața lui însăși poate fi caracterizată ca o neîntreruptă „călătorie de studii".

O a doua trăsătură ar constitui-o perspicacitatea de care dau dovadă personajele noastre. Ei au o putere de discernămînt ieșită din comun. Plotin, de pildă, citește pînă în străfundul sufletelor elevilor săi. Cînd Porphyrios vrea să-și pună capăt zilelor, el simte imediat și-i vine în ajutor. La fel proceda și cu ceilalți membri ai școlii, pe care-i îndruma nu doar din punct de vedere intelectual, ci și (sau poate în primul rînd!) sufletesc (am spune, cu un cuvînt creștin, „duhovnicesc"!). În plus, citea caracterul pe chipul oamenilor. Celebră este, în acest sens, povestea furtului colierului Chionei de către un sclav. „Odată – scrie Porphyrios, în capitolul 11 – cînd un colier de mare preț a fost furat Chionei (care locuia, împreună cu pruncii ei, la dînsul, cu cinste purtîndu-și văduvia), Plotin, după ce toți servitorii au fost aduși sub ochii lui, i-a cercetat cu luare-aminte și a zis, arătîndu-l pe unul dintre ei: „Iată, acesta-i hoțul!" Biciuit, [hoțul] a tăgăduit mai întîi cu înverșunare, dar pe urmă a mărturisit și a dat lucrul furat înapoi"[32]. Pitagora practica, și el, fiziognomonia, adică știa să citească, prin simpla examinare a formei craniului și a fațiesului, caracterul unui individ. Fiziognomonia reprezenta un fel de examen de preselecție, de probă eliminatorie pentru candidații la școala pitagoreică. De la acest dar, spun unele surse, i s-a tras lui Pitagora și moartea. Într-adevăr, într-o bună zi, Cylon din Crotona, personaj vestit, bogat și tiranic, a cerut să fie admis în sectă. Dar după examenul de rutină, Pitagora l-a declarat inapt să suporte regimul de viață specific pitagoreicilor. Drept răzbunare, Cylon a dat foc încăperii unde maestrul se afla laolaltă cu discipolii săi.

De această trăsătură, discernămîntul, se leagă alta, extrem de bine reprezentată și de o importanță capitală: capacitatea de vindecare. Filozofii noștri sînt medici înnăscuți – ai sufletelor, dar și ai trupurilor. Pitagora e celebru pentru rețetele sale „melice". Ziua și-o începea cîntînd din harfă; cînd vreun discipol dădea semne de iritare, de melancolie sau pur și simplu de oboseală, știa să-i recomande melodia și ritmul potrivit. Apollonios făcea miracole în toată regula, concurîndu-l pe Isus; Plotin, la rîndul

32. Scenă analogă în *Viața lui Apollonios*, 5, 24.

său, nu se pricepea numai să pună diagnostice, dădea și recomandări concrete – el l-a îndemnat pe Porphyrios, cuprins de melancolie, să plece în Sicilia (călătoria fiind un remediu extrem de eficient pentru această boală!).

Generozitatea ar fi o a patra caracteristică. Plotin nu cerea nici un ban pentru lecții; se ocupa de copiii prietenilor săi din pură filantropie și fără nici un interes material. Oricine dorea putea să-i audieze cursurile, dar numai cei care făceau dovada unui progres spiritual real aveau acces la învățăturile sale scrise. Cazul lui Pitagora e de domeniul notorietății. Comunitatea pitagoreică trăia laolaltă, într-o ireproșabilă înțelegere, toate bunurile fiind împărțite frățește. Dar acțiunea comunității se răsfrîngea și asupra Cetății. Una dintre dimensiunile specifice pitagorismului străvechi (absentă în neopitagorism și neoplatonism) este tocmai dimensiunea politică. Pitagora avea intenții și poate chiar stofă de reformator. Nu înțelegea să reveleze metoda vieții bune și fericite doar cercului restrîns al comunității sale, ci urmărea extinderea ei la scara întregii omeniri.

Patricia Cox atrage atenția asupra unui aspect important. În vreme ce filozofii „clasici", să le spunem așa, sînt profesori, „filozofii îndumnezeiți" sînt prozeliți. „Învățătura lor nu se mulțumește să atingă doar, ci schimbă viața discipolilor"[33]. Întîlnirea cu un asemenea personaj charismatic convertește, răpește atît mintea, cît și sufletul ucenicilor. Discipolii săi nu vor transmite propriilor lor discipoli o învățătură obiectivă, ci învățătura Maestrului, așa cum au primit-o, într-o formă cît mai puțin alterată cu putință. Accentul va fi pus, în acest tip de învățătură, pe autenticitate, pe păstrarea fidelă, ferită de impurități și interpretări personale, a dogmelor revelate de către „bărbatul îndumnezeit".

A șasea trăsătură ar fi dimensiunea „sacerdotală" (decurgînd din asimilarea filozofiei cu misteriile tradițional religioase în care discipolul se inițiază pas cu pas). Și Apollonios, și Pitagora, și Plotin îndeplinesc această funcție, de hierofant. Am citat mai sus un mic pasaj din *Scrisoarea către Marcella*, unde Porphyrios afirmă apodictic: „Numai înțeleptul este preot; numai el știe să se roage!" (capitolul 16). Filozofia, în viziunea noilor platonicieni, are o pronunțată conotație misterică. Evident, mai întîi a fost Platon (*Phaidon* 67cd; *Phaidros* 249c), dar epoca de care ne ocupăm aici speculează atît de insistent cele cîteva aluzii plato-

33. *Op. cit.*, p. 24.

niciene, încît are tot dreptul să pretindă laurii originalității. În primul rînd, și Pitagora, și Plotin își împart discipolii în două categorii: începători și avansați, exoterici și ezoterici. Să nu înțelegem greșit: cei doi Maeștri erau extrem de pragmatici în domeniul educației. Nu puteau pune de-a valma elevii care se consacrau exclusiv filozofiei și vieții înțelepte, care stăteau zi și noapte în preajma profesorului lor, cu cei care veneau să asiste la cursuri „în timpul liber". Am văzut, filozoful îndumnezeit e un prozelit, un misionar, întrucît e un mesager al zeilor. Ce pretinde el de la discipolii săi e convertirea totală, fără ezitare și „fără nici un rest". Dar, în același timp, *philanthropia* conaturală îi interzice să-i îndepărteze de la adevăr pe cei dornici să-l caute și să-l îmbrățișeze. De aici două grupuri distincte, alcătuite după singurul criteriu al „competenței" spirituale.

Hierofanți, mistici (adică inițiați în misterele divine), Pitagora și Plotin stau de vorbă cu zeii, folosesc daimonii buni în disputele contra daimonilor răi. Despre Plotin ni se spune că a experimentat de patru ori extazul în șase ani, adică, în limbajul misteriilor, a atins de patru ori treapta a treia, contemplația, *epopteiea*[34]. După moarte (regizată extraordinar: dispariția unui șarpe – sufletul filozofului; pronunțarea unor cuvinte cu adevărat dumnezeiești!), el sălășluiește printre daimonii cei buni (după mărturia lui Apollo însuși, care transmite un oracol lui Amelios). Dar cel mai sugestiv lucru ni se pare prezența, printre daimonii buni, a încă doi bărbați îndumnezeiți, Platon și Pitagora. Desprinzîndu-se de trup, sufletul lui Plotin pătrunde definitiv în comunitatea în care dorise cu ardoare, toată viața, să pătrundă. El împlinește astfel o triadă ce constituie, de fapt, marea triadă

34. Theon din Smirna, un filozof platonician din secolul I p.Chr., ne-a transmis, în *Exposition rerum mathematicarum*, o mărturie excepțională în ceea ce privește asimilarea filozofiei cu itinerariul inițiatic al Marilor Misterii. El vorbește de cinci etape ale progresului filozofic: purificarea (prin cinci discipline: aritmetica, geometria, stereometria, muzica, astronomia); riturile sacre (logica, politica, fizica); contemplația-epopteia (activitatea inteligibilelor, contemplarea Ideilor); punerea coroanelor pe cap (inițiatul, devenit hierofant/filozof, poate iniția, la rîndul său, pe alții); starea de beatitudine (asimilarea cu Dumnezeu în măsura posibilului, cum zice Platon). Fragmentul din Theon este comentat de Goulet în sudiul citat, pp. 190 *sq*. A se vedea și P. Hadot, *Ce este filozofia antică?*, ed. cit., pp. 179 *sq*.

sacră a neoplatonismului. Această triadă – Platon, Pitagora, Plotin – e prezentă în fiecare pagină, în fiecare gînd al lui Porphyrios și sub semnul ei tutelar trebuie citită fiecare pagină și înțeles fiecare gînd din *Viețile* ce urmează.

În concluzie, Porphyrios ne descrie viața unor modele filozofice revenite în actualitatea vremii sale. Poate că e impropriu spus „viața", căci modelele respective sînt statice, personalitatea lor neevoluînd în timp. Funcția esențială ce se degajă din aceste texte este aceea parenetică. Ele își propun să stîrnească, să incite, prin intermediul unui personaj ieșit din comun, la îmbrățișarea regimului de viață filozofic. Ulterior, biografiile vor căpăta o certă autonomie: Proclos și Isidor, de pildă, vor fi prezentați de către hagiografii lor și pentru ceea ce sînt ei înșiși, nu numai pentru modelul filozofic pe care-l încarnează. Pitagora și Plotin însă deschid, prin biografiile lor ideale, apetitul pentru un anumit tip de viață, pentru un anumit tip de filozofie. Tocmai perenitatea tipurilor de viață respective conferă personajelor noastre aura unor sfinți admirabili, a unor sfinți cărora Dante, cu îngăduință, le rezervă o cetate specială într-o margine atopică/utopică a Infernului său.

Cristian Bădiliță

VIAȚA LUİ PITAGORA

INTRODUCERE

Ce reprezintă modelul Pitagora?

Celebritatea lui Pitagora se datorează unor *Vieți* scrise tîrziu, foarte tîrziu (secolul al III-lea p.Chr.) după moartea filozofului. Pînă atunci, figura lui, adulată (de proprii discipoli, între care îi citățm doar pe Philolaos din Crotona, 470-390 și pe Architas din Tarent, activ între 400 și 350) sau disprețuită (de Xenofan, de pildă, ori de Heraclit (sec. VI-V a.Chr.), care-l caracteriza drept „polimat" și „dezgustător șarlatan" nu părea să aibă multe puncte comune cu figura unui filozof „clasic", recunoscut ca atare de canoanele „tagmei"[1]. Platon vorbește despre el în *Republica* (600a-b) cu o anumită simpatie, dar avînd grijă să-l așeze într-o căsuță mai degrabă modestă și părînd a nu lua prea în serios „aventura politică" a înaintașului său, din Grecia Magna. Pentru întemeietorul Academiei, cuprins de elanuri demiurgico-reformatoare la nivelul unui ansamblu de cetăți, „filozofia" pitagoreică nu iradia dincolo de sfera privatului, a grupării minuscule, a sectei întemeiate pe relații prietenești.

Abia cu neoplatonicienii – și după sinteza *explicită* pitagorism-platonism întreprinsă de așa-numitul medioplatonism (Numenios, Albinos etc.) – Pitagora își recapătă *ses lettres de noblesse*. Rezumînd, putem spune că această pasiune pentru figura înțeleptului de tip pitagorician se datorează schimbării radicale de paradigmă în „imaginarul" filozofic. Adică, filozoful, care pînă acum fusese privit ca un individ ieșit din comun, exersat în cele trei mari domenii ale cunoașterii umane – etică, fizică și teologie –, dar *în cadrul cetății*, devine acum un soi de dizident, de „mizantrop" apolitic, ce-și caută mîntuirea *în afara cetății*. Pentru Socrate, ca să luăm exemplul cel mai tipic, filozofarea nu se putea desfășura, actul filozofic nu era posibil decît între hotarele Atenei (îndată ce iese în natură – a se vedea episodul magnific din *Phaidros* – începe „să bată cîmpii", să divagheze

1. Chiar dacă, reamintim, cuvîntul *philosophos* apare, pentru prima dată în limba greacă, legat de numele lui Pitagora.

impardonabil). Dimpotrivă, pentru un platonician din secolul al III-lea p.Chr., filozofia nu mai are decît prea puțin „vocație politică". Ea se retrage, cu umilință și discreție între zidurile unor locuințe private, uneori cît mai departe de așezările prea aglomerate și zgomotoase. Filozoful devine un ascet contemplativ, trăind într-un grup de confrați ce-i împărtășesc idealul. Modelul *activ* de odinioară se transformă acum în model pasiv. Sau măcar așa este perceput de *ceilalți*, de lumea înconjurătoare, normală. „Filozoful-centripet" a luat locul „filozofului-centrifug", ascetul a detronat activistul. (Reamintim: aproximativ în aceeași perioadă creștinismul produce modelul uman care va izbîndi și se va impune peste veacuri: sfîntul.)

Nu ne mirăm, așadar, că Pitagora s-a instaurat ca un fel de emblemă a acestui nou tip de filozof. Trei biografii ne-au rămas despre el, și toate trei datînd din aproximativ aceeași perioadă: a lui Diogenes Laertios, a lui Porphyrios și a lui Iamblichos. Antichitatea tîrzie le-a prețuit și citit cu nesaț pe ultimele două; istoria lui Diogenes Laertios, atît de celebră astăzi – devenită practic referința numărul unu în materie de filozofie antică – n-avea nici o trecere la „intelectualii" din vechime. *Habent sua fata...* !

Nici una dintre cele trei biografii nu este o lucrare de sine stătătoare. Toate aparțineau unor istorii ale filozofiei, păstrate integral – ca în cazul istoriei lui Diogenes – sau numai fragmentar, ca în cazul celorlalte două. Iamblichos, discipol al lui Porphyrios, ne-a lăsat o adevărată „odisee pitagoreică". Lucrarea lui – introducînd un tratat mai vast, cum spuneam, consacrat „tipului de viață" practicat de către urmașii lui Pitagora – depășește de cinci ori, ca dimensiune, biografia scrisă de Porphyrios. Ambele însă au un punct esențial în comun, care le separă de cronica jurnalistică a lui Diogenes: sînt biografii asumate, biografii-reper, de fapt „autobiografii-ideale". Atît Porphyrios, cît și Iamblichos, scriind despre Pitagora, scriu despre propriul lor ideal de viață, de spiritualitate, șlefuindu-și cu fiecare cuvînt, cu fiecare frază propriile trupuri și suflete. Această dimensiune trebuie avută mereu în vedere, citind romanul porphyriano-pitagoreic din paginile următoare!

Viața lui Pitagora – un fragment dintr-o istorie a filozofiei

Așadar și biografia lui Pitagora scrisă de Porphyrios făcea parte dintr-o lucrare mai vastă, *Philosophos historia*, redactată probabil între 268-270[2]. Din această istorie ni s-au păstrat o seamă de fragmente, repertoriate și traduse de către Alain-Ph. Segonds în apendicele *Vieții lui Pitagora*[3]. În bună tradiție neoplatoniciană, *Philosophos historia* cuprindea, pe sărite, învățăturile și biografiile celor mai importanți filozofi, de la Thales și pînă la Platon. Dincolo de Platon, conform „crezului" neoplatonician, se întindea „golul metafizic". Așadar nimeni, între părintele Academiei și Plotin, nu merita luat în considerație – timp de aproape șase secole filozofia a fost cuprinsă de o stranie ațipeală. Citățm din studiul lui Segonds: „faptul că Porphyrios s-a oprit la epoca lui Platon ne face să bănuim îndată că el scria această carte dintr-o anumită perspectivă, anume aceea a neoplatonicienilor, pentru care toată istoria filozofiei grecești nu este decît o pregătire a filozofiei lui Platon, în vreme ce perioada care se întinde între moartea lui Platon și apariția școlii lui Plotin e plină numai de erori, de dispute sterile ori de inutile chestiuni tehnice"[4].

Fragmentele cele mai consistente s-au transmis prin intermediul autorilor creștini. Cei mai semnificativi sînt Chiril din Alexandria, în *Pentru sfînta religie a creștinilor, împotriva cărților necredinciosului Iulian*, PG, 76 (compusă între 433 și 441) și Theodoret din Cyr, în *Vindecarea de bolile elinești*, SC, 57, compusă către anul 430. Chiril din Alexandria fructifică pozitiv citatele culese din cartea a IV-a a istoriei lui Porphyrios, adică, plecînd de la pasajele respective, el demonstrează ideea „convergenței între ceea ce-i mai bun în filozofia greacă păgînă și teologia creștină"[5]. Atitudinea lui Theodoret e complet diferită,

---

2. Este ipoteza lui Alain-Ph. Segonds, în „Les fragments de l'*Histoire de la philosophie* [de Porphyre]", în *Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella* (ed. E. des Places), Paris, 1982, pp. 163-197. E. des Places se rataşează ipotezei că lucrarea ar fi fost scrisă înainte de întîlnirea cu Plotin, cînd Porphyrios studia la Atena cu Longinos. *Viața lui Pitagora* se găsea în prima carte a acestei istorii, compusă din patru cărți.
3. A se vedea nota precedentă.
4. *Op. cit.*, p. 165.
5. *Op. cit.*, p. 167.

înscriindu-se într-un demers apologetic: Theodoret folosește informații extrase din istoria lui Porphyrios pentru a compromite marile figuri ale filozofiei păgîne (de pildă, pe Socrate).

Să mai amintim doar, ca pe un element exotic, de traducerea siriacă a cărții *Philosophos historia*, precum și de certa ei difuzare, ulterior, în lumea islamică.

Sistematizarea izvoarelor și structura narativă

Filozof-filolog, Porphyrios ține să citeze, la fiecare pas aproape, autorii și cărțile de unde și-a extras informațiile. Primul care a inventariat și stabilit un grafic al izvoarelor lui Porphyrios a fost un savant german, K. Meiners, trăitor acum două sute de ani[6]. Iată concluziile lui Meiners, foarte utile, credem, pentru limpezirea nivelului istorico-filologic al *Vieții lui Pitagora*:

Capitole. Izvoare

1-17 Neanthes, Apollonios din Tyana, Duris din Samos Lykos, Eudoxos, Dionysophanes

18-19 Dikaiarchos

20-32 Nikomachos

32-45 Antonios Diogenes

45-54 Moderatos

55-61 Aristoxenos, Dikaiarchos, Nikomachos din Gerasa

Cît privește structura narativă, ne mulțumim să propunem cititorului încă un grafic, orientativ, lăsînd deschisă poarta interpretărilor și a diviziunilor posibile. Graficul nostru are o funcție strict pragmatică; precizînd episoadele și individualizînd unitățile narative, nu dorim decît să punem oarecare ordine într-un material destul de difuz, altfel obositor la lectură:

6. Citățm după versiunea franceză a cărții lui, *Histoire de l'origine des progrès et de la décadence des sciences dans la Grèce*, Paris, 1799.

Capitole. Unităţi narative

1-3 Genealogie; copilărie; profesori
4 Despre copiii lui Pitagora
5 Despre patria lui Pitagora
6 Despre cunoştinţele lui ştiinţifice
7 Comportarea lui Pitagora
7-8 Călătoriile în Egipt
9-10 Călătoriile la Samos şi în Italia
10-12 Pitagora şi Astraios
13-15 Astraios şi Zalmoxis
16-20 Prin Delphos şi Creta la Crotona
21-22 Eliberarea cetăţilor din Grecia Magna
23-25 Îmblînzitor de animale
26 Încarnările anterioare ale lui Pitagora
27 Conversaţia cu un rîu
28-29 Alte minuni săvîrşite
30-33 Armonia sferelor; Pitagora şi muzica
34-36 Cum şi ce mînca Pitagora
37 Discipolii: matematici şi acusmatici
38-40 Sfaturi şi recomandări
41-42 Simboluri
43-45 Despre reîncarnările lui Pitagora
46-47 Principiile învăţăturii pitagoreice
48-53 Aritmologia
54-55 Duşmănia cu Kylon din Crotona
56-57 Refugiile şi moartea la Metapontion
58 Împrăştierea discipolilor
59-61 Prietenii; citarea izvoarelor.

În final, revenim cu o precizare la care ținem foarte mult: scrierea care urmează nu este o simplă biografie istorică. Ea nu prezintă un personaj excepțional din dorința de a-l omagia sau fixa într-o aură strălucitoare. Caracterul ei este cu totul altul și ține de soteriologie, iar nu de istoriografie! O asemenea lectură, implicată, asumată existențial, practicau cei vechi, discipolii și urmașii lui Porphyrios; dintr-un asemenea imbold s-a apucat Porphyrios însuși de scris.

A reda unei opere străvechi caracterul ei originar înseamnă mai mult decît a-i redescoperi prospețimea, înseamnă a ne descoperi propria noastră prospețime în forța etern-modelatoare a operei respective.

Cristian Bădiliță

VIAȚA LUI PITAGORA

1. Cei mai mulți sînt de acord că este fiul lui Mnesarchos[1]. În schimb, cu privire la neamul lui Mnesarchos s-au ivit controverse. Unii pretind că era din Samos; însă Neanthes, în a V-a carte a scrierii sale *Mythica*, notează că era syrian, născut la Tyr, în Syria[2]. Pe vremea unei lipse de grîne în Samos, Mnesarchos a plecat pe mare spre Insulă cu intenția de a face comerț cu grîu; pentru care fapt a fost răsplătit cu dreptul de cetățenie. Deoarece încă din copilărie Pitagora era înzestrat pentru orice știință, Mnesarchos l-a dus la Tyr. Aici îl încredințează chaldeenilor[3] în preajma cărora tînărul își însuși o sumedenie de cunoștințe. Atunci cînd părăsi acest oraș se întoarse în Ionia, frecventă mai întîi școala lui Pherekydes Syrianul[4] iar apoi, în Samos, pe cea a lui Hermodamas[5], descendent din Kreophilos, aflat în pragul senectuții.

2. Neanthes însă spune că alți biografi îl consideră pe tatăl lui Pitagora drept unul din acei tyrrhenieni[6] care au colonizat insula Lemnos. De aici, ducîndu-se la Samos în interesul treburilor ce le avea, a rămas acolo și a dobîndit cetățenia. Atunci cînd Mnesarchos s-a îndreptat pe mare spre Italia, Pitagora l-a însoțit, la o vîrstă foarte fragedă. Mai tîrziu s-a întors pe aceste meleaguri deosebit de prospere. Neanthes îi atribuie și doi frați mai vîrstnici, și anume pe Eunostos și pe Tyrrhénos. În biografia sa, *Viața lui Pitagora*, Apollonios[7] consemnează numele mamei lui Pitagora, Pythais, coborîtoare din neamul lui Ankaios. Alți autori povestesc că s-a născut din Apollon și din Pythais, dar Apollonios afirmă răspicat că, în realitate, părintele său era Mnesarchos. Indiferent cum stau lucrurile, un poet din Samos[8] grăiește așa:

> *„Pitagora, drag lui Zeus, pe care Pythais,*
> *cea care întrece cu mult în frumusețe pe femeile din Samos, l-a născut lui Apollon".*

După spusele lui Apollonios, el a audiat nu numai pe Pherekydes şi pe Hermodamas, ci şi pe Anaximandru[9].

3. Duris din Samos[10] în Cartea a II-a a *Analelor* sale îi atribuie drept fiu pe Arimnestos, despre care spune că a devenit magistrul lui Democrit. Acest Arimnestos, la întoarcerea sa din exil, a consacrat în templul Herei din Samos o ofrandă votivă de bronz, cu un diametru de aproape doi coţi, pe care era gravată această epigramă:

> *„Arimnestos, fiul iubit al lui Pitagora, m-a consacrat; El este cel care prin cuvinte a dezvăluit multe învăţături criptice"*[11].

Ofranda a fost ridicată de Simos, muzicologul[12], iar acesta, după ce şi-a adjudecat canonul prin furt, l-a înfăţişat ca fiind al său. Pe inscripţie erau înfăţişate şapte învăţături criptice însă, din pricina uneia singure, pe care Simos a înlăturat-o, au dispărut concomitent şi toate celelalte cîte fuseseră gravate.

4. După alţii, Theano, fiica lui Pythonax[13], de obîrşie cretană, îi dăruise lui Pitagora un fiu, pe Telauges, şi o fiică, pe Myia. Alte surse o numesc şi pe Arignote. De la aceste progeniturі au rămas scrieri pitagoreice[14]. După cîte povesteşte Timaios[15], fiica lui Pitagora, pe vremea cînd încă nu era căsătorită, conducea tinerele fete din Crotona[16]; iar după ce s-a măritat, femeile căsătorite. Crotoniaţii au transformat casa în care a locuit într-un templu închinat zeiţei Demeter, iar drumeagului pe care se găsea i-au dat numele de Sanctuarul Muzelor[17].

5. Lycos[18], în Cartea a IV-a a *Istoriilor* sale, evocă faptul că au existat controverse asupra patriei lui Pitagora şi spune aşa: „cît despre patria şi despre cetatea al căror cetăţean a devenit acest om, dacă ţi se întîmplă să nu le cunoşti, nu-ţi face griji. Unii pretind că era din Samos; alţii, din Phlius, iar alţii din Metapont.

6. Iată ce se mai spune despre educaţia sa intelectuală: pentru cei mai mulţi, ştiinţele denumite *mathematika* şi le-a însuşit de la egipteni, de la chaldeeni şi de la fenicieni; într-adevăr, încă din timpurile străvechi, geometria i-a inte-

resat pe egipteni, știința despre numere și calcule pe fenicieni, iar pe chaldeeni cercetările asupra cerului. În ce privește cultul zeilor și celelalte precepte privitoare la viața zilnică – pe cît se spune – a audiat prelegeri ținute de Magi[19] însușindu-și învățăturile lor.

7. Toate acestea sînt considerate veridice de majoritatea cercetătorilor deoarece au fost consemnate în *Memorii*[20]. Restul practicilor sînt mai puțin cunoscute în, afară de ceea ce menționează Eudoxos[21] în Cartea a VII-a a *Descrierii Pămîntului*. Era un om deosebit de curat la suflet, avînd grijă să evite crimele și criminalii. Mergea pînă acolo că ocolea nu numai tot ce nu mai era în viață, dar i-a ocolit întotdeauna pe măcelari și pe vînători. Antiphon[22], în tratatul său *Despre aceia care au excelat prin virtute*, povestește și despre austeritatea pe care a arătat-o în Egipt; el menționează că Pitagora, apreciind viața pe care o duceau preoții egipteni, dornic să o împărtășească, l-a rugat pe tiranul Polycrates să se adreseze în scris regelui Egiptului, Amasis[23], prietenul și oaspetele acestuia, ca să-l accepte ca membru în procesul de formare educativă a preoților. Odată sosit la Amasis, a obținut recomandările necesare pentru preoți și, după ce a petrecut cîtva timp la cei din Heliopolis a fost îndreptat către Memphis, ca spre niște oameni mai vîrstnici decît el – în realitate, doar un pretext al celor din Heliopolis – iar de aici, sub același pretext, spre preoții din Diospolis.

8. Aceștia din urmă, din teamă față de rege, n-au mai avut ce scuze găsi, dar născociră să-l îndepărteze de la năzuința ce-o avea printr-o serie de silnicii. Așa încît îl obligară să se supună unor încercări grele, fără legătură cu modul de viață grec. El însă le duse la bun sfîrșit și stîrni o asemenea admirație încît obținu îngăduința să aducă zeilor sacrificii după cum voia și, totodată, să asiste la practicile lor religioase. Așa ceva nu s-a mai pomenit să se întîmple cu vreun alt străin[24].

9. Reîntors în Ionia, a fondat în patria sa o școală, numită pînă în zilele noastre „Hemiciclul lui Pitagora" unde cetățenii din Samos se întruneau pentru a delibera treburile publice[25]. În afara Cetății, amenajă o grotă potrivită pentru discuții privitoare la propria sa filozofie[26]. În această grotă își petrecea

o mare parte a zilelor și a nopților în compania unora din adepții săi. Ajuns la vîrsta de patruzeci de ani, notează Aristoxenos[27], și văzînd că tirania lui Polycrates[28] devenea din ce în ce mai aspră pentru ca un om liber să poată suporta în condiții convenabile o supraveghere atît de despotică, iată cum de a ajuns să se îmbarce pentru a pleca în Italia.

10. De vreme ce Antonius Diogenes[29], în lucrarea sa *Minunile de necrezut de dincolo de Thule*, a relatat corect toate cîte îl privesc pe filozof, m-am hotărît să nu trec nimic cu vederea din toate acestea. El afirmă că Mnesarchos[30], tyrrhenianul, ca neam aparținea acelora care au colonizat insulele Lemnos, Imbros și Skyros. De aici încolo, schimbîndu-și mereu reședința, străbătu multe cetăți, multe ținuturi pînă ce într-o bună zi găsi un copilaș culcat sub un plop mare și înfrunzit. Se opri din drum și privi micuțul așezat pe spate, care privea drept spre soare, fără a clipi. În gură ținea o trestie subțire, fragilă, întocmai unui flaut. Plin de uimire, uitîndu-se la copilul care se hrănea cu o sevă picurată din plop, își dădu seama că în nașterea copilului era ceva divin. Așa că îl luă cu el, ridicîndu-l în brațe. Odată stabilit la Samos a fost primit de unul din locuitorii Insulei, un anume Androcles, care îi încredință administrarea casei sale. Deoarece trăia în condiții foarte bune, își luă sarcina de a-l crește și pe băiețel – căruia îi pusese numele de Astraios – alături de ceilalți trei fii ai săi, și anume, Eunostos, Tyrrhenos și Pitagora[31]; ultimul, cel mai mic, a fost adoptat de Androcles.

11. Încă din copilărie Androcles îl trimise să învețe la un chitharist, la un paidotrib[32] și la un pictor; apoi, în adolescență, la Anaximandros din Milet, ca să învețe geometria și astronomia. Au urmat – continuă Diogenes – popasurile lui Pitagora la egipteni și la arabi, la chaldeeni și la evrei. Aceștia din urmă îl instruiră în știința interpretării viselor. A fost primul care a folosit tămîia cînd făcea divinații. În Egipt a fost primit în preajma preoților unde luă cunoștință de învățăturile lor tainice[33] și deprinse limba egipteană.

12. Precum și cele trei feluri de scriere egipteană: epistolografică, hieroglifică și simbolică[34]. Cuvintele sînt luate uneori cu propriul lor sens, prin imitație cu obiectele pe care le semnifică; altele, cu un sens alegoric, în conformitate cu

anumite enigme. Aici, capătă și informații suplimentare despre zeii lor. În Arabia, îl vizită pe rege. La Babilon se întîlni cu alți chaldeeni și ajunse pînă la Zaratos[35], care îl purifică de păcatele vieții sale anterioare[36]. Totodată, îl învățâ de ce anume trebuie să se ferească oamenii buni pentru a rămîne puri. A audiat, de asemenea, prelegeri despre natură și despre elementele primordiale. Și așa a fost. În cursul călătoriilor la aceste popoare, Pitagora și-a însușit cea mai mare parte a înțelepciunii sale.

13. Urmarea a fost că Mnesarchos îl dărui pe Astraios lui Pitagora. După ce acceptă darul, Pitagora îl supuse pe băiat la un examen physiognomonist[37] al corpului în mișcare și în stare de repaos. Apoi începu să-l educe. Filozoful inițiase de curînd această disciplină de cunoaștere a omului cu scopul de a înțelege temeinic natura fiecăruia. Și nu și-ar fi făcut din nimeni un prieten sau un discipol fără a-l fi supus în prealabil unui examen amănunțit al calităților fizice, pentru a se lămuri asupra naturii lui.

14. În preajma sa se mai afla un tînăr, provenit din Tracia, numit Zalmoxis[38]. Acest nume îi fusese dat deoarece de îndată ce s-a născut a fost învelit într-o piele de urs. Într-adevăr, tracii numesc o asemenea piele *zalmos*. Pitagora, care-l iubea pe băiat, îl instrui în știința astronomiei, în aceea a cultului sacru și a ritualurilor datorate zeilor. Unii autori afirmă că numele tînărului era Thales. Ei adaugă că barbarii i se închină ca unui zeu, asimilîndu-l cu Herakles.

15. După spusele lui Diosophanes, Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora[39]. Căzînd în mîinile piraților, aceștia îl tatuară și, atunci cînd tulburările locale îl siliră pe Pitagora să fugă, el își legă fruntea din pricina semnelor ce le avea[40].

Atunci cînd Pherekydes se îmbolnăvi în insula Delos, Pitagora îl îngriji și, după moartea lui, îl înmormîntă. Mai pe urmă se întoarse la Samos mînat de dorința de a intra în legătură cu Hermodamas, descendent al lui Creophylos. Pentru un timp oarecare rămase aici și se ocupă de atletul Eurymenes care, în ciuda staturii sale de om mărunt, a învins pe mulți adversari de statură înaltă și a obținut victorii la Jocurile Olimpice, datorită sfaturilor primite de la Pitagora. Iată ce se întîmpla. Ceilalți atleți continuau să se hrănească

numai după vechiul obicei cu brînză şi smochine. Eurymenes însă a fost primul atlet care a mîncat zilnic după prescripţia lui Pitagora, o porţie de carne care îi întărea vigoarea trupească. Mai tîrziu, deşi Pitagora cîştigase şi mai multă pricepere, el continua să sprijine prin sfaturi atletismul, fără a urmări victoria în luptă. Ideea era că atleţii trebuie în acest chip să înveţe ce înseamnă truda competiţiei şi, totodată, modul de a ocoli invidia, provocată de victorie. Mai era în joc şi evitarea corupţiei care-i pîndea pe atleţii încununaţi.

16. După toate acestea, cînd tirania lui Polycrates deveni insuportabilă în Samos[41], Pitagora socoti că nu se mai cade pentru un filozof să-şi ducă traiul într-o asemenea cetate. Atunci s-a hotărît să se îmbarce pentru Italia. În timpul călătoriei pe mare se opri la Delfi unde pe mormîntul lui Apollon a gravat o elegie prin care arăta că Apollon era fiul lui Silenos, că a fost ucis de Pyton şi că rămăşiţele lui pămînteşti au fost depuse în ceea ce a fost numit „tripod". Porecla de tripod se trăgea de la faptul că cele trei fiice ale lui Triopas intonaseră aici cîntece de jale pentru Apollon[42].

17. Călcînd pe pămîntul Cretei luă legătura cu iniţiaţii (*mystai*) lui Morgos, unul din Dactylii din Ida, care-l purificară cu piatră atinsă de trăsnet. În cursul ceremoniei, Pitagora a stat întins pe ţărmul mării de cînd s-au ivit zorile iar în cursul nopţii zăcu lîngă un fluviu, încoronat cu smocuri din blana unui ied negru. Odată coborît în peştera aşa numită „a Idei", avînd cu sine fuioare de lînă neagră, a petrecut acolo cele nouă zile rituale, de trei ori a adus jertfe lui Zeus, a văzut tronul împodobit în fiecare an în cinstea lui Zeus cu ramuri înflorite şi a gravat pe mormîntul lui următoarea inscripţie, intitulată *Pitagora către Zeus*, al cărei început era aşa:

„Aici zace mort Zan, pe care oamenii l-au numit Zeus"[43].

18. Cînd a ajuns la Crotona, după ce a debarcat în Italia – ne informează Dicearchos[44] – acest bărbat, sosit după îndelungate rătăciri, înstărit, înzestrat de la natură în privinţa fizicului său, căci era înalt, avînd aspectul unui om liber[45], fermecător la culme datorită timbrului vocii sale, dar şi caracterului pe care-l avea, ca să nu mai vorbim de alte calităţi, lăsa o impresie atît de bună printre cetăţenii Crotonei încît

după ce entuziasmă Consiliul local al Cetății prin numeroase și măiestrite discursuri, la insistența membrilor Consiliului compuse exhortații potrivite pentru vîrsta fragedă a tinerețului; în continuare se adresă atît copiilor adunați în număr mare din școlile unde învățau, cît și femeilor. În cinstea lui, ele se organizară într-o asociație[46].

19. Datorită acestei activități faima lui crescu și, din aceeași Cetate, Crotona cîștigă de partea lui mulți adepți, nu numai bărbați, ci și femei, dintre care, cel puțin una, Theano, și-a cîștigat un frumos renume. În afară de concetățeni de prin împrejurimi, regi și dinaști de neam barbar. În privința celor rostite de către oamenii ce-l înconjurau îndeaproape, nimeni nu este în stare să le redea exact deoarece, adevărat este, între ei se lăsa o tăcere rituală[47]. Cu toate acestea, se admite fără rezerve afirmația prioritară a magistrului că sufletul este nemuritor; în al doilea rînd, că migrează în alte specii animale; în afară de acestea că, după anumite perioade de timp, cele ce s-au întîmplat vreodată se întîmplă din nou. Nimic nu este simplu. Trebuie să considerăm toate cîte sînt drept o singură specie.

20. În așa măsură fermeca publicul care-l asculta încît, după spusele lui Nicomachos[48], numai după o singură conferință ținută cu prilejul debarcării sale în Italia a cîștigat prin vorbele sale meșteșugite atenția a mai mult de două mii de auditori. Împreună cu soțiile și copiii lor, bărbații ctitorira o imensă sală[49] pentru reuniuni, cea care pretutindeni în Italia se numește *Magna Graecia*[50]. De la Pitagora, ei primiră legi și norme de viață, întocmai unor precepte divine[51]; acestea îi angajau să nu săvîrșească nici un act care să le încalece. Asociații și-au pus bunurile lor materiale în comun iar Pitagora a fost inclus în rîndul zeilor[52]. Acest lucru a fost făcut deoarece alegînd una din tainele lor științifice – de altfel deosebite – cu implicații în nenumărate săvîrșiri ale naturii, *tetraktys*[53] (tetrada), lumea prinse obiceiul de a jura pe ea, în orice afirmație s-ar fi făcut, invocîndu-l pe Pitagora ca pe un zeu: „Nu! noi jurăm pe cel care generației noastre a lăsat moștenire *tetraktys*-a pentru că aceasta posedă ca fundament de la natura eternă[54], în continuu flux, atît izvorul, cît și rădăcina".

21. În privința cetăților-stat din Italia și din Sicilia, pe care le-a vizitat cu prilejul călătoriilor sale, le-a găsit aservite unele altora, fie cu mulți ani în urmă, fie mai de curînd[55] – Pitagora le-a eliberat[56], insuflîndu-le un spirit de libertate cu ajutorul adepților ce-i avea în fiecare din ele, și anume: Crotona, Syabaris, Catana, Rhegion, Himera, Agrigent, Tauromenion și încă alte cîteva cărora le stabili legislații[57] prin mijlocirea lui Charondas din Catana și a lui Zaleucos din Locroi[58]; datorită noilor legislații acestea deveniră pentru un timp îndelungat ținta invidiei vecinilor. Iată însă că Simichos, tiranul din Kentoripinoi, cînd l-a audiat pe Pitagora, a renunțat la puterea politică ce-o stabilise și își împărți bunurile ce le avea între sora sa și concetățeni.

22. După o informație din Aristoxenos, spre el s-au îndreptat lucani, messapi, peuceți și romani. Pitagora izbuti să înăbușe cu desăvîrșire nu numai discordia ivită între cei apropiați[59], ci și pe aceea ivită între descendenții cîtorva generații adică în general vorbind, în toate cetățile-stat ale Italiei și ale Siciliei, atît în interiorul lor, cît și în ceea ce privea relațiile interstatale. Cel mai adesea, tuturor acelora veniți să-l asculte le adresa următoarea maximă: „prin orice mijloc se cuvine să alungăm boala din corp, fie folosind lama cuțitului, fie fierul roșu sau oricare alt corp; din suflet, să alungăm neștiința; din pîntece, preaplinul; din cetate, discordia; din familie, duplicitatea și, pretutindeni, la modul general, lipsa de măsură"[60].

23. Și, dacă ar fi să dăm crezare vechilor și valoroșilor cercetători care s-au ocupat de Pitagora, avertismentele date de el se întindeau pînă și la animalele necuvîntătoare. Ursoaica din Daunia – după cum spun ei – făcea pagube localnicilor. El o captură și o domestici dîndu-i pentru o bună bucată de timp să mănînce pîine și ghindă. În cele din urmă o puse să-i jure că nu va mai ataca ființe însuflețite și îi dădu drumul. De îndată ursoaica se îndreptă spre munți și spre desișurile pădurii. De atunci n-a mai fost văzută atacînd pe nimeni, fie și un animal negrăitor[61].

24. La Tarent a mai remarcat un bou care păștea bob verde într-o pajiște unde creșteau felurite ierburi. Pitagora, oprindu-l pe văcar, îl sfătui să-i spună boului să se abțină de la

bob. Cum văcarul își bătea joc de el și tot îndruga că nu cunoaște limba boilor, Pitagora se apropie de taur și îi șopti la ureche nu numai să părăsească pajiștea, unde crește bob, dar și de aici înainte să se abțină de a-l mai mînca. Taurul avu o viață foarte lungă. El rămase la Tarent unde a îmbătrînit, adăpostit lîngă un Sanctuar al Herei. Era numit „boul sfînt". Hrana lui consta din cele ce i le întindeau vizitatorii Sanctuarului.

25. La Olimpia, un vultur se învîrtea deasupra creștetului său în vreme ce el era ocupat să discute cu cîțiva fruntași ai Orașului. Discuția se ținea pe tema prevestirilor, a simbolurilor, a semnelor venite de la Zeus. El le spunea oamenilor că toate sînt semne venite de la zei, precum și voci destinate celor cu adevărat iubiți de ei. Pe cît se spune, făcu pasărea să coboare, o mîngîie și apoi îi dădu drumul. Altă dată, aflîndu-se alături de niște pescari a căror plasă trăgea o captură bogată, a prezis întocmai cantitatea de pește prins, precizînd și numărul bucăților. Oamenii i-au făgăduit atunci că ei vor face întocmai cele ce el le-ar porunci dacă prezicerea s-ar dovedi adevărată. El le-a poruncit să arunce înapoi în mare peștii vii, după ce mai întîi îi vor fi numărat cu exactitate. Dar latura cea mai spectaculoasă a fost aceea că nici unul din peștii scoși afară din apă în timpul numărării nu s-a sufocat în prezența lui Pitagora.

26. Multora dintre aceia pe care îi întîlnea le aducea aminte de viața pe care o trăise odinioară sufletul lor înainte de a fi fost înlănțuit în actualul lor corp. El însuși, prin mărturii de necontestat, demonstra că era reîncarnarea lui Euphorbos, fiul lui Panthoos. Din versurile lui Homer, de preferință, el cînta următoarele, acompaniindu-se în cadență la liră, cu multă dibăcie:

„Cade cu bufnet Euforb de zuruie-arama pe dînsul
Sîngele-i udă tot părul și pletele-i cîrlionțate
Parcă-mpletite de Grații și prinse-n argint și în aur
Ca o mlădiță de verde măslin care-i bine-ngrijită
Singură-n loc osebit, unde șueră ape destule,
Ea legănată de line-adieri de tot felul se-nalță
Mîndră, ticsită-n podoaba ei verde și-n florile albe;

Dar cu năprasnă venind și vifor cumplit vijelia
Din rădăcină o smulge pe loc și o culcă pe glie;
Tocmai așa pe dibaciul în lănci Euforb, pe-al lui Panthos
Fiu îl doboară Menelau și stă să-l despoaie de arme".

[*Iliada*, XVII, v. 51-60, traducere de G. Murnu]

27. Cele ce se povestesc despre scutul lui Euphorbos, frigianul, consacrat la Micene în cinstea Herei din Argos printre alte prăzi de război troiene le voi sări, deoarece sînt bine cunoscute[62]. După tradiție, trecînd o dată peste fluviul Caucasos[63] cu o ceată de adepți, el dădu binețe fluviului, iar acesta îi răspunse cu o voce clară și inteligibilă, auzită de toți cei de față: „numai bine, Pitagora"[64]. În una și aceeași zi a fost văzut la Metapont în Italia și la Tauromenion în Sicilia. Se întîlnea și discuta cu adepții săi din amîndouă orașele. Întîmplarea este confirmată de aproape toată lumea, deși stadiile de parcurs pe uscat sau pe mare între cele două localități sînt destul de multe, iar zilele cît durează călătoria nu sînt mai puține[65].

28. Iar povestea că și-a arătat coapsa de aur lui Abaris hiperboreanul, care îl confundase cu Apollon al hiperboreenilor, al căror preot era Abaris și care susținea adevărul întîmplării[66], este prea bine cunoscută. La fel și povestea cu vasul care tocmai acosta. Prietenilor săi care înălțau rugi ca vasul să le aducă intactă încărcătura ce-o avea, se zice că Pitagora le-ar fi spus: „veți avea așadar un mort". Așa a și fost. Nava trase la mal cu un mort[67]. Nenumărate alte fapte care de care mai minunate și mai divine au circulat în legende, toate de o măsură. Într-un cuvînt, despre nimeni altul nu s-au născut atît de multe și extraordinare întîmplări.

29. I se mai atribuie preziceri fără greș ale unor cutremure, puterea de a stinge repede epidemiile, faptul că era în stare să stăvilească vînturile năprasnice și grindina, să liniștească volbura fluviilor și a mării în scopul de a înlesni trecerea discipolilor săi[68]. Empedocle[69], Epimedide[70], Abaris[71], deoarece au avut și ei parte de astfel de haruri, au săvîrșit la rîndul lor isprăvi asemănătoare[72]. Drept dovadă stau poemele pe care le-au scris[73]. Mai mult decît atît, porecla de „Alungă vînt", dată lui Empedocle, cea de „purificator", dată lui Epimenide

și cea de *aithrobates*[74], „purtat pe aripile eterului", dată lui Abaris. Aceasta din urmă, pe cît se povestește, străbătea într-un anume fel eterul, purtat de o săgeată, primită în dar de la Apollon hiperboreanul, trecînd peste fluvii, mări, locuri inaccesibile. Capacitatea de a zbura unii i-au atribuit-o și lui Pitagora atunci cînd acesta s-a aflat în aceeași zi și la Metapont și la Tauromenion pentru a sta de vorbă cu adepții săi[75].

30. Pitagora molcomea suferințele sufletului și pe cele ale trupului prin ritmuri, cîntări și incantații. Toate acestea erau potrivite pentru discipolii săi. El personal asculta armonia Universului, apt cum era de a prinde armonia universală a sferelor și a astrelor, care se mișcă automat[76]. O asemenea armonie noi nu o putem percepe din pricina nimicniciei naturii noastre. Este tocmai ceea ce mărturisește Empedocle, cînd spune următoarele:

„Printre aceștia trăia un bărbat învățat fără seamăn
Care avea în păstrare tezaur de-aleasă știință;
El stăpînea meșteșuguri din cele mai felurite.
De cîte ori se-ncorda cu forțele-i toate
El ușor observa orice lucru din tot ce exista
Vreme de zece, vreme de douăzeci de vîrste"[77].

31. Asemenea expresii, cum ar fi, „deosebit", „întrezărea orice lucru în realitate sau în amănunțime", „tezaur de cunoștințe", precum și altele de acest fel semnifică în primul rînd o organizare de excepție a spiritului lui Pitagora, mai riguroasă decît oricare alta în ce privește văzul, auzul și gîndirea[78]. „A alcătuit grupul celor nouă Muze[79] din sunetele produse de cele șapte planete, din acelea provenite din sfera stelelor fixe precum și din acelea sosite din sfera care se află deasupra noastră și pe care [pitagoricii] o numesc *antiterra*.

Cît despre îmbinarea tuturor acestor rezonanțe, anume *symphonia*, cu alte cuvinte intercomunicarea tuturor Muzelor, o numea Mnemoyne (Memona). Fiecare Muză din acest grup este o emanație a eternității nenăscute".

32. Cînd descrie viața zilnică a lui Pitagora, Diogenes[80] mărturisește că el recomanda tuturor să evite ambiția și vanitatea care, cu osebire, stîrnesc invidia; de asemenea, conversațiile cu mulțimea. Prelegerile ce le ținea începeau

din zori, în pragul casei sale. Vorbea acompaniindu-se la liră şi cînta vechi peane compuse de Thaletas[81]. Cînta şi fragmente din Homer şi Hesiod, pe care le socotea demne să liniştească sufletele. Uneori executa anumite figuri de dans care i se păreau apte de a procura trupului mişcări suple şi sănătate. Cît despre plimbările sale, nu le făcea însoţit de mulţi discipoli, pentru a nu stîrni invidie, ci doar de două, trei persoane, în grădina sanctuarelor sau în păduricele sacre, alegînd cele mai liniştite şi mai frumoase locuri.

33. Aprecia din plin prietenii ce-i avea, el care cel dintîi declarase că între prieteni totul este comun şi că prietenul este un *alter ego*[82]. Erau ei sănătoşi, nu pregeta să-şi petreacă timpul cu ei; erau suferinzi, le îngrijea corpul; tulburaţi sufleteşte, îi înconjura, aşa cum spuneam mai sus, fie prin incantaţii magice, fie prin muzică[83]. Şi pentru maladiile fizice avea arii vindecătoare în urma cărora cîntecul său îi punea pe picioare pe cei bolnavi. Mai avea şi alte cîntece prin care izbutea să facă uitată suferinţa, să calmeze izbucnirile de violenţă şi să alunge dorinţele necurate.

34. Acum despre regim. La masa de prînz, faguri de ceară sau de miere; la cină, pîine de mei sau de ovăz, legume fierte sau crude; uneori, carnea animalelor sacrificate, dar nu din orice parte. Cel mai adesea, Pitagora, cînd trebuia să intre într-un sanctuar al zeilor ca să petreacă acolo cîtva timp, se folosea de hrană care potoleşte atît foamea, cît şi setea[84]. Pentru a-şi potoli foamea făcea un amestec de sămînţă de mac şi de susan, de scoarţă de scilla[85], bine clătită, pînă ce se pierdea orice urmă de suc, de tulpină de asphodelă [aişor], de frunze de nalbă, făină de grîu, de orz, mazăre, năut, totul pregătit în cantităţi egale şi stropit cu miere de Hymettos. Pentru a-şi potoli setea, amesteca sămînţă de castravete cu struguri copţi cărora le scotea sîmburii. Adăuga floare de coriandru, nalbă, împreună cu sămînţa, iarbă grasă, brînză rasă, făină fină de grîu, smîntînă, totul amestecat cu miere din Insule[86].

35. Toate aceste reţete, pretindea el, Herakles le învăţase de la Demeter pe cînd se îndrepta spre deşertul Libyei[87]. Respectînd aceste prescripţii, corpul său păstra mereu aceeaşi bună stare, de parcă ar fi fost tras la sfoară[88], fără să fie cînd

bolnav, cînd sănătos, cînd slab, cînd gras, subțire sau umflat. La rîndul său, sufletul, prin privire, arăta mereu aceeași stare de spirit[89]. Nici datorită plăcerii nu se lăsa în voia expansiunii, dar nici nu era doborît de plictiseală[90]; nu-și punea în evidență nici bucuria, nici durerea. Nimeni nu l-a văzut vreodată rîzînd sau plîngînd[91].

36. Cînd aducea sacrificii nu își atrăgea mînia zeilor căci izbutea să și-i facă binevoitori folosind făină cernută, turte rituale[92], tămîie și mirt, foarte puține jertfe vii, pui și purcelușI, și numai la anumite ocazii. Dacă totuși odată a sacrificat un bou, a fost un bou din aluat, după cum afirmă scriitorii cei mai riguroși. Aceasta s-a întîmplat atunci cînd a descoperit că pătratul ipotenuzei unui triunghi dreptunghiular este un număr egal cu cel al sumei catetelor ridicate la pătrat[93]. Toate subiectele pe care le trata în fața discipolilor săi erau exhortații discursive sau simbolice. Și așa era.

37. Sistemul său de învățămînt era dublu. Dintre discipolii săi, unii erau denumiți *mathematikoi*, iar alții *akousmatikoi*. Mathematicienii învățaseră deja, în profunzime, argumentarea (*logos*) științifică superioară, prezentată pînă în cel mai mic detaliu: akusmaticii nu avuseseră parte să ia cunoștință decît de principiile elementare din opera scrisă [a magistrului], neînsoțite de o expunere mai precisă[94].

38. Iată ce recomanda el: despre natura zeilor, a demonilor și a eroilor să se vorbească cu respect; despre ei, să avem opinii juste; să ne purtăm cum trebuie față de părinți și față de binefăcători; să dăm ascultare legilor; să-i cinstim pe zei, dar nu în chip exagerat, ci părăsind domiciliul în acest scop. Să aducem sacrificii zeilor uranici în număr impar, iar celor chtonieni în număr par. Căci, dintre forțele opuse, el numea „monadă" pe cea mai bună, lumina, dreptul, egalul, stabilul, directul; pe cea mai puțin bună, „dyada", obscuritatea, stîngul, inegalul, circularul, răul[95].

39. Iată cîteva dintre recomandările sale. Să nu distrugi nici să vătămi o plantă comestibilă care are fructe[96]; nici să ucizi sau să rănești vreun animal care nu este periculos. Dacă cineva ți-a încredințat un tezaur, nu numaidecît de bani, ci și de cuvinte, păstrează-l cu credință pentru cel care ți l-a

dat; să recunoşti trei categorii distincte de lucruri demne de a fi cercetate[97] care se cuvin înţelese şi puse în practică; mai întîi, ceea ce este nobil şi frumos, apoi ceea ce este folositor vieţii; în al treilea şi în ultimul rînd, ceea ce este plăcut, cu observaţia că Pitagora nu admitea plăcerea vulgară şi înşelătoare[98], ci numai pe cea fermă, decentă, care nu dă prilej de calomnii. Adevărul este că există două categorii diferite de plăcere. Cele care desfată pîntecele şi simţurile prin exacerbare şi pe care el le compară cu cîntecele ucigătoare ale sirenelor[99]; în sfîrşit, plăcerile legate de lucrurile frumoase, drepte, necesare vieţii, care totodată sînt agreabile, nu aduc remuşcări după sine şi care se aseamănă, după părerea lui, unei armonii muzicale.

40. Dar erau mai ales două momente pe care ne îndeamnă să le luăm bine în seamă şi anume acela care precede somnul şi acela al trezirii după somn. Cu prilejul fiecăruia din aceste două s-ar cuveni să supunem unui examen riguros faptele pe care le-am făcut sau pe care avem de gînd să le facem, ca un fel de dare de seamă către noi înşine, pentru cele ce am săvîrşit şi pentru cele ce avem de gînd să facem. Înainte să ne fure somnul, fiecare din noi ar trebui să cînte următoarele versuri:

„Nu adormi atunci cînd somnul îţi închide ochii
mai înainte de a-ţi trece de trei ori prin cuget fiecare
lucru înfăptuit în ziua care a trecut;
ce-am trecut oare cu vederea? ce-am făcut?
ce nu s-a împlinit din cele ce erau de datoria mea?"

şi înainte de a ne trezi:

„Mai înainte de toate, cînd te scoli, o dată cu trezirea din somnul cel dulce, ia bine seama la cele ce ai de făcut în timpul zilei"[100].

41. Acestea erau îndemnurile sale[101]; în primul rînd, respect pentru adevăr, singura cale pentru oameni de a deveni asemenea zeilor. Căci aşa cum aflase de la magi, zeul însuşi, numit de ei Oromazes[102], în privinţa corpului seamănă cu lumina, iar dinspre suflet, cu adevărul. Mai propovăduia şi alte învăţături pe care le deţinea, după cîte afirma el, de la Aristokleia[103] din Delfi. De asemenea, vorbea de o manieră

misterioasă[104], folosindu-se de simboluri. Aristotel a notat cîteva din ele. Iată, de exemplu: Ursele, „mîinele Rheei"; Pleiada, „lira Muzelor", iar planetele, „Cîinii Persefonei"[105].

42. Avea și o altă categorie de simboluri, de următorul fel: să nu treci peste o balanță, ceea ce vrea să spună să nu aspiri la mai mult decît ceea ce ești. Să nu ațîți focul cu un cuțit [folosit] adică să nu-l înfurii prin cuvinte grele pe omul care deja clocotește de mînie. Unei cununi să nu-i smulgi frunzele, ceea ce vrea să spună să nu vatămi legile, căci ele sînt cununile cetăților. Iată acum și altele de acest fel: nu mînca inima, ceea ce ar echivala cu „nu te lăsa abătut de necazuri"; nu te așeza pe o baniță[106], pentru „a nu trăi fără să faci ceva"; nu te întoarce cînd pleci în călătorie, adică „nu te agăța de viață cînd vine moartea"; nu o lua pe drumul mare – aceasta însemna că el era împotriva obiceiului de a urma opinia mulțimii și pleda pentru luare aminte la cele ce spuneau puținii oameni educați; nu primi rîndunele în casă, adică „nu accepta sub acoperișul tău guralivi care nu știu să tacă"; ajută-l pe cel care duce o povară, nu însă pe cel care o descarcă – prin acest sfat îi îndemna pe oameni să nu dea nimănui o mînă de ajutor cînd era vorba de indolență, ci numai atunci cînd apărea silința[107]; să nu porți chipuri de zeu pe inele[108], ceea ce vrea să spună să nu ai, să nu comunici mulțimii opinii sau cuvinte nepotrivite, nici fățișe despre zei; să nu aduci libații zeilor decît înclinînd cupa de partea toartei[109] – prin acest sfat el îndemna să-i onorezi pe zei și să-i celebrezi prin muzică, pentru că sunetele pătrund în urechi; să nu mănînci ceea ce nu este îngăduit, și anume: ceea ce reprezintă nașterea, creșterea, începutul, sfîrșitul, și nici cele care alcătuiesc primar ființele[110].

43. Mai predica abstinența de la rinichi, testicule, părțile genitale, măduvă, picioarele și capul animalelor sacrificate. Rinichii îi numea „suport", deoarece peste ei, întocmai ca deasupra unei fundații, se zămisleau vietățile; măduva, o numea „creștere", căci pentru toate făpturile vii de aici provine dezvoltarea; picioarele le numea „începutul", iar capul „sfîrșitul", dat fiindcă aceste părți au în seama lor cele mai importante funcții de comandă a corpului. Interzicea, de asemenea, consumul de bob, de parcă ar fi fost vorba de antropofagie[111].

44. După cîte se povestește, iată motivul acestei interdicții: la începutul originii Universului geneza era în mare dezordine. Mulțime de germeni se găseau laolaltă, semănați de-a valma în pămînt unde putrezeau împreună. Cu încetul, s-a ivit o geneză și distincția între animalele care se năsteau și plantele care încolțeau dimpreună așa încît din una și aceeași putreziciune s-au ivit oamenii, iar bobul a încolțit[112]. În această privință, Pitagora aducea argumente de necontestat: sfărîmați în dinți un bob; după ce l-ați mestecat bine, lăsați-l să stea cîtăva vreme la căldura razelor de soare. Plecați și întoarceți-vă nu după mult timp. Este posibil să găsiți mirosul sămînței omenești[113]. Sau, atunci cînd bobul înflorește, luați puțină floare negricioasă[114], puneți-o într-un ghiveci de pămînt închis și apoi îngropați ghiveciul; după ce l-ați îngropat îl veți lăsa să stea nouăzeci de zile. Cînd îl veți scoate din pămînt, ridicați capacul. În locul grăunțelor de bob s-ar putea să găsiți un cap de copil, gata format, sau un sex de femeie.

45. Mai recomanda și alte abțineri. De pildă: de la mitră[115], de la roșioară, de la actinie și aproape de la toate celelalte ființe ale mării. Cu acest prilej se referea la încarnările lui precedente, pretinzînd că mai întîi a fost Euphorbos, apoi Aithalides[116], în al treilea rînd Hermotimos[117], în al patrulea, Pyrrhos[118] și acum, Pitagora. Prin această genealogie demonstra că sufletul este nemuritor și că la cei care au fost purificați se întîmplă să le revină amintirea vieții lor de apoi.

46. Practica o filozofie al cărei țel era acela de a descătușa și de a elibera definitiv intelectul[119] care ne-a fost hărăzit din orice alt mijloc de încătușare și legare. Fără intelect n-am fi în stare să învățăm sau să percepem nimic din cele de bun simț[120] nici din ceea ce este adevărat, indiferent de simțul pus în acțiune. Căci intelectul (*nous*) prin sine însuși „vede totul, aude totul: restul este surd și orb"[121]. După ce intelectul a fost purificat este nevoie să i se pună la dispoziție ceva care să-i fie de folos. Iar Pitagora îi procură acest deziderat imaginîndu-și următoarele procedee[122]: în primul rînd, îl conduce ușor spre contemplarea incorporalelor[123] de aceeași esență cu el[124] care rămîn veșnic într-o stare identică și neschimbată. Progresul este lent, de teamă ca nu cumva intelectul tulburat

de neprevăzutul și bruschețea schimbării să nu devină cumva descurajat și dezgustat, ca urmare a faptului că a primit pentru o prea lungă perioadă de timp o hrană nocivă lui[125].

47. Așadar, datorită științelor și speculațiilor care își au locul la limita dintre corporale și incorporale – cu trei dimensiuni corporalele, fără nici o rezistență fizică incorporalele – intelectul se exercită[126], treptat, pentru cunoașterea realului, ghidîndu-și metodic ochii sufletului și avînd corporalul ca punct de plecare. Corporalul nu rămîne cîtuși de puțin identic cu sine însuși, nici imuabil pînă la dobîndirea hranei ce-i este necesară[127]. Prin acest mijloc, întroducîndu-i în contemplarea realităților adevărate[128], îi face pe oameni fericiți. Iată dar de ce exercițiile matematice au fost introduse în școala pitagorică.

48. În ceea ce privește studiul numerelor, după cum, între alții, afirmă și Moderatus din Gaza[129], care a reunit în unsprezece cărți într-un chip foarte priceput opiniile (*to areskon*) filozofilor, el s-a impus din următorul motiv: nefiind în stare să explice limpede, prin cuvinte, anume ce sînt „formele" (*eide*) și principiile primare, din pricina dificultăților conceptuale și a expunerii lor, pitagoricii s-au întors la numere, în vederea clarității învățămîntului[130], imitîndu-i astfel pe geometri și pe învățători. Aceștia, într-adevăr, pentru a preda valoarea elementelor [vorbirii][131] cît și elementele în sine, au recurs la literele alfabetului, prezentîndu-le drept elemente cînd este vorba despre începutul predării; abia ceva mai tîrziu încep ei să predea arătînd că literele nu sînt, de fapt, „elemente", ci numai un mijloc de a-ți putea reprezenta[132] adevăratele elemente.

49. Întocmai este și în privința geometrilor; aceștia, nefiind în stare să redea prin cuvinte „formele" lucrurilor, au recurs la conturul figurilor. Ei afirmă că acesta este un triunghi și nu intenționează să susțină că un triunghi ar fi ceea ce intră în cîmpul nostru vizual, ci acel ceva care posedă o caracteristică determinată și, prin acest mijloc, ei sugerează reprezentarea triunghiului. Iată, deci, ce anume au stabilit pitagoricii în privința raționamentelor și a „formelor" primare[133]. Neizbutind să lămurească prin cuvînt formele asomatice și

principiile primare au recurs la reprezentarea prin numere[134]. Și astfel, au numit „unu" (*hen*) rațiunea unității, a identității, cauza acordului și a sympathiei Universului, a salvgardării a tot ceea ce se menține într-o identitate imuabilă; și, într-adevăr, „unul" în părți este ca atare, deoarece rămîne legat de părți și conspiră cu ele datorită participării sale la cauza primară [135].

50. Cît despre rațiunea[136] alterității (*heterotes*), a inegalității, a tot ce este divizibil și schimbător și îmbracă diverse forme l-au numit „dublu" sau „dyadă"; aceasta este natura dualului în cele particulare. Asemenea concepții nu au valoare doar pentru unele, fără a avea și pentru altele. După cum se poate constata, și alți filozofi au admis existența unor puteri unificatoare ale Universului, capabile să-l susțină. Și aceștia la rîndul lor admit rațiunile de egalitate, de disimilitudine și de alteritate. Ei bine, pentru claritatea predării[137] ei dau acestor rațiuni denumirile de „unu" și „dyadă"; nu ar fi însă nici o diferență dacă li s-ar zice „binare", inegale și disimile.

51. Același lucru se poate spune și despre celelalte numere. Este vorba despre una și aceeași facultate de cunoaștere (*logos*). Într-adevăr, fiecare număr în parte corespunde unei anumite puteri[138]. Relativ la o asemenea „formă"[139] și la o asemenea natură ei au hărăzit numărul trei[140]. Iată de ce au denumit ternar[141] tot ce se află în poziție de mijloc. Și cu același termen au denumit tot ceea ce corespunde întocmai acestui principiu și este dispus în conformitate cu el[142]. În lipsă de alt nume mai potrivit i-au atribuit numele de triadă; și, pentru a ne familiariza cu noțiunea, au făcut-o prin intermediul acestei „forme"[143]. Și pentru celelalte numere au aplicat același procedeu (*logos*). Prin urmare, iată normele după care se înșiră numerele pe care le avem.

52. Numerele următoare sînt clasate într-un singur compartiment, țin de o singură putere denumită de ei „decadă", de parcă ai zice receptacul[144]. Așadar, din această cauză ei pretind că zece este un număr finit[145], (perfect), cel mai perfect dintre toate deoarece cuprinde toate diferențele numerice[146], toate speciile de raționamente și toate proporțiile numerice[147]. Dacă este adevărat că natura universală este determinată după legi raționale și după proporții numerice[148], dacă ea la

rîndul ei determină prin legi raționale numerice tot ceea ce se naște, crește și atinge o dezvoltare maximă și dacă, pe de o parte, orice lege rațională, orice proporție și orice formă numerică este conținută în decadă[149], cum oare altfel s-ar putea numi decada decît numărul perfect?

53. Iată deci teoria pitagorică despre numere. Și din cauza originalității ei excepționale s-a întîmplat ca această filozofie să se extindă, cu precădere datorită caracterului ei enigmatic, dar și datorită faptului că textele erau scrise în dialect doric[150]. Dialectul doric este întrucîtva neclar. Ei bine, iată de ce opiniile[151] formulate în acest dialect erau suspectate de a fi apocrife și greu inteligibile sub pretextul că autorii lor nu erau adevărații pitagorici[152]. În afară de aceste suspiciuni, Platon și Aristotel, Speusippos, Aristoxenos și Xenocrates[153], după cîte susțin pitagoricii, și-au însușit ceea ce era mai fecund[154] în sistemul pitagoric, cu unele neînsemnate schimbări. Cît despre ceea ce era superficial, fără valoare, toate cîte erau vînturate de calomniatorii școlii cu intenția de a o ponegri și a o face de rîs, unii le-au adunat și le-au clasat, prezentîndu-le drept propriile lor clasificări ale învățăturilor sectei. Dar acest lucru s-a întîmplat mai tîrziu.

54. Pitagora și însoțitorii săi erau într-atîta de admirați în Italia, pînă la mari distanțe, încît cetățile încredințau forma lor de guvernămînt (*politeia*) adepților lui Pitagora. Cu toate acestea, ceva mai tîrziu în timp, ei au devenit victime ale invidiei și împotriva lor s-a înfiripat un fel de conjurație[155]. Iată cum, Kylon, un bărbat din Crotona care-i depășea pe toți concetățenii prin origine, prin renumele strămoșilor cît și prin viața de mare risipă ce-o ducea, altfel, un om sucit, violent, cu porniri tiranice, își folosea anturajul de susținători și puterea banilor ce-i avea pentru impunerea prin forță a tot felul de nedreptăți. El personal se considera demn de tot ce era frumos pe lume. Între altele, își închipuia că era cel mai potrivit să se împărtășească din filozofia lui Pitagora. Așadar, iată-l că se duce drept la Pitagora, lăudîndu-se peste măsură și exprimîndu-și dorința de a intra în cercul lui. Dar de îndată ce Pitagora îl supuse unui examen physiognomonic[156] și își dădu seama cam cine este, după semnele pe care le descoperea pe tot corpul lui, îl invită să plece și să-și vadă de treburi.

Un asemenea afront l-a supărat cumplit pe Kylon care se consideră insultat, el care era atît de absurd și în alte privințI, și care nu-și putea stăpîni mînia.

55. Așadar, își adună prietenii pentru a-l vorbi de rău pe Pitagora[157]. Între timp pregătea un complot împotriva lui și a susținătorilor ce-i avea. După spusele unora – în vreme ce adepții lui Pitagora erau reuniți în casa lui Milon, atletul[158], fără prezența lui Pitagora (căci el se dusese la Delos pentru a se întîlni cu fostul său profesor Pherekydes din Syros, ca să-l îngrijească, căci era bolnav – suferea de așa numita boală a păduchilor – și apoi să-l înmormînteze[159]) dădu ordin să fie cu toții arși de vii prin foc pus jur împrejurul casei și, la nevoie, lapidați. Din incendiu au scăpat doar doi, după spusele lui Neanthes, Archippos și Lysis; unul din ei, și anume Lysis, a izbutit să ajungă în Grecia unde s-a stabilit la Teba. Aici a fost găzduit de Epaminonda, al cărui magistru a și devenit[160].

56. Cu toate acestea, Dicearchos[161] și alți autori mai conștiincioși afirmă că Pitagora era de față cu prilejul acestui atac, deoarece Pherekydes murise cu mult înainte de plecarea lui din Samos. Patruzeci din discipolii lui, adunați într-o casă particulară, au fost capturați; majoritatea însă au fost asasinați prin oraș, fiecare pe unde se găsea. Pitagora, o dată cu înfrîngerea susținătorilor săi, mai întîi a scăpat cu fuga, ajungînd în portul Calauniei iar de aici, mai departe, la Locroi[162]. Cînd locuitorii din Locroi aflară de prezența lui au trimis pe cîțiva bătrîni[163] la hotarele teritoriului lor. Aceștia, cînd îl întîlniră, iată ce i-au spus: „Pitagora, te cunoaștem drept un om înțelept și abil; cu toate acestea, cum nu avem nimic de spus cu privire la legile noastre[164] noi încercăm să rămînem în cadrul prescripțiilor legale de acum; în ce te privește, du-te în altă parte, luînd cu tine de la noi tot ceea ce crezi că îți va fi de folos pentru nevoile ce le ai. După ce părăsi cetatea Locroi, în chipul mai sus descris, Pitagora plecă pe mare spre Tarent. Dar din nou, fiind supus și aici unor afronturi asemănătoare cu cele de la Crotona, el se îndreptă spre Metapont. Adevărul este că, pretutindeni, se și iscaseră răzmerițe grave. Locuitorii de prin acele părți încă își aduc aminte și le pomenesc, numindu-le „cele de pe vremea

lui Pitagora". Iar întreaga ficțiune care l-a urmat pe Pitagora a fost numită pitagorică.

57. Cît despre Pitagora, după cît se spune, a murit la Metapont. El se refugiase la Sanctuarul Muzelor unde a rămas timp de patruzeci de zile, fără cele necesare vieții[165]. După alte spuse, cînd incendiul făcea prăpăd în locuința unde din întîmplare se adunaseră pitagoreii, aceștia, făcînd punte în fața flăcărilor, au deschis drum magistrului cu propriile lor corpuri. Trecînd deci în acest chip prin flăcări, Pitagora, descurajat de pierderea celor apropiați lui, s-a sinucis. Cu privire la nenorocirea care în acest chip i-a lovit pe pitagorei amănuntele s-au pierdut; au rămas însă pînă azi, acoperite în tăcere, în inimile oamenilor. Singura amintire care s-a păstrat despre cele întîmplate, printre cei neinițiați, a fost doar aceea a conceptelor ininteligibile[166]. Cei doi, care au scăpat cu viață, Lysis și Archippos, precum și toți cei care se nimeriseră să fie în exil n-au mai putut salva decît cîteva scînteieri din acea filozofie, din păcate obscure și greu de înțeles[167].

58. Pitagoreii izolați, descurajați de cele întîmplate, s-au împrăștiat care încotro, evitînd compania oamenilor. Cu toate acestea, din teamă ca nu cumva numele filozofiei să dispară[168] și astfel, din această cauză să-și atragă asupra lor mînia zeilor, au redactat *Memoriile sumare*[169] în care au strîns scrierile [pitagoreilor] mai vechi, cît și propriile lor amintiri[170]. Fiecare în parte le-au lăsat la locul unde i-a ajuns moartea. Au atras atenția fiilor sau fiicelor ori soției să nu le încredințeze nimănui altcuiva în afara celor din casă. Familiile moștenitoare le păstrară vreme îndelungată transmițînd succesiv din [generație în generație] aceeași recomandare urmașilor.

59. Putem aduce mărturie, zice Nicomachos[171], grija lor extremă de a evita prieteniile din întîmplare, precum și hotărîrea lor fermă de a urma această linie; de asemenea, dimpotrivă, grija de a întreține puternicul sentiment de prietenie ce-i lega unul de altul, neîngăduind să se destrame timp de mai multe generații. Același lucru îl afirmă și Aristoxenos în *Viața lui Pitagora*. El pretinde că l-a auzit personal pe tiranul

Dionysos al Siciliei confirmînd acest fapt pe cînd acesta, după ce își pierduse monarhia, dădea lecții într-o școală la Corint[172]. Iată ce spunea: „acești oameni se fereau de tînguieli și de lacrimi... cît și de rugăminți, de suplicații și de orice altceva de acest gen".

60. Într-o bună zi, din dorința de a-i pune la încercare pe pitagorici, în timp ce anumite persoane îl asigurau că dacă ei ar fi scuturați și înfricoșați n-ar mai persista în fidelitatea mutuală ce și-o arătau, iată ce a pus la cale. Phintias a fost arestat și adus în fața tiranului. Dionysos îl acuză ca a pus la cale un complot împotriva lui. Cum lucrurile erau limpezi, învinuitul a fost condamnat la moarte. Iată ce răspunse acesta: „dacă tu, Dionysos, așa ai hotărît, acordă-mi cel puțin restul zilei, cît a mai rămas, pentru a-mi orîndui treburile pe care le am eu, precum și pe cele ale lui Damon". Era vorba despre un bun prieten al lui, totodată și un asociat. Cum Phintias era mai vîrstnic, preluase o bună parte din interesele prietenului său. Ca urmare, cerea această îngăduință, oferindu-l pe Damon drept cauțiune. Și Dionysos a fost de acord. Chemat la curte și aflînd cele ce se petrecuseră, Damon acceptă să aștepte întoarcerea lui Phintias.

61. Dionysos se arătă profund impresionat de cele întîmplate. Cei din jur, care la început puseseră la cale încercarea, își băteau joc de Damon pe care îl și vedeau părăsit. Dar, spre apusul soarelui, iată că Phintias sosi, gata pentru execuție. Toată lumea rămase înmărmurită. Dionysos însă îi îmbrățișă afectuos pe cei doi bărbați, rugîndu-i să fie acceptat ca al treilea prieten al lor. În pofida insistențelor lui, în nici un chip nu a fost posibil să fie acceptat. Toate acestea sînt raportate de Aristoxenos care susține că le-a auzit chiar de la Dionysos. Hippobotos și Neanthes povestesc la rîndul lor despre Myllias și Timyche...[173].

Note

1. În antichitatea greacă, stabilirea originii și filiației unui filozof este un topos comun, preluat din generație în generație, după cum reiese din *Viețile filozofilor* de Diogenes Laertios (secolele II-III p.Chr.) – traducere de C. Balmuș, Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Polirom, 1997 – care de obicei are grijă să noteze sursele consultate. În cazul lui Pitagora, o asemenea precizare era cu atît mai necesară dacă se ține seama de ascendența genetică pe care filozoful și-o alcătuise singur. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VII, 4. Pe baza credințelor despre reîncarnări succesive, Pitagora mergea pînă la zeul Hermes, divinitate al cărui rol, printre altele, era acela de a conduce sufletele morților în Infern.
2. Controversa este elucidată de un mitograf, Neanthes, originar din Cyzic, autorul unor *Origini mitice* ale cetății unde s-a născut. Fragmentele lucrării se găsesc la Jakoby FGH, frag. 20, 1-2. Numele lui Neanthes mai este citat de Clement din Alexandria, *Stromateis*, 1, 62, 2 și de Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Empedocle*, VIII, 58. În cazul de față, este o lecțiune preferată de editor în loc de Kleanthes, greșeală a manuscriselor.
3. Herodot, *Istorii*, II, 81 și II 123, sugerează în schimb originea egipteană a formației filozofice a lui Pitagora (vezi Herodot, *Istorii*, I, Editura Științifică, 1961, traducere de Felicia Vanț Ștef, pp. 167 și 187. Aceeași mărturie și la Isocrate, *Busiris*, 38: „Pitagora din Samos... sosind în Egipt și devenind acolo discipolul preoților a introdus primul în Elada celelalte învățături ale filozofiei și preceptelor referitoare la jertfe și la riturile săvîrșite în timpul ceremoniilor religioase", (*Filozofia greacă pînă la Platon*, „Pythagoras", vol. I, 2, Editura Științifică, 1979, traducere și note de Mihai Nasta).
4. Pherekydes din Syros este un învățat ionian din secolul al VI-lea a.Chr., autor al unei *Cosmogonii* bizare care îmbină teorii physicaliste cu principiul Binelui. În *Lexiconul bizantin* SUDA este considerat drept primul „prozator grec" (DK, 7A 2). Pentru ideile sale teologice, preluate în mare parte de la fenicieni, este citat de Eusebios din Cesareea în *Praeparatio Evangelica*, X, 4, 14. A fost unul din inițiatorii lui Pitagora în tainele metempsihozei și ale taumaturgiei. Era totodată un matematician reputat. Tradiția, respectată și de Porphyrios, susține că l-a îngrijit și apoi l-a îngropat la Samos pe Pitagora, *Filozofia greacă*... I, 2, ed. cit., 1979, p. 79. Vezi, de asemenea, Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II,

Editura Ştiinţifică, 1992, p. 183: În secolul al VI-lea a.Chr., Pherekydes din Syros a susţinut primul că „sufletul este nemuritor şi că se întoarce mereu ca să se întrupeze pe Pământ". De consultat şi nota 40 la acest capitol unde este citată lucrarea lui M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*.

5. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 2. Hermodamas era şi el syrian. Este menţionat şi de Iamblichos în *Viaţa lui Pitagora*, 11. Despre Kreophilos, conform tradiţiei poet epic contemporan cu Homer, vezi E. Wellmann, *Pauly-Wissowa Real-Encyklopädie der classischem Altertumswissenschaft*, VIII, col. 859.

6. Tyrrhenienii sînt nimeni alţii decît etruscii ajunşi în Italia după o lentă deplasare din Asia Mică spre Vest, peste puntea insulelor din Marea Egee. Numele de *tusci* (etrusci) este de origine italică. Informaţia despre colonizarea Lemnosului de către tyrrhenieni nu este lipsită de interes. Vestigiile lăsate de aceste triburi migratoare în Italia centrală sînt dovada unei culturi evoluate, ale cărei scrieri nu au putut fi încă descifrate cu toate eforturile care s-au depus.

7. Apollonios din Tyana, preot apollonic şi filozof pitagoric. Contemporan cu Isus, a trăit pînă spre sfîrşitul sec. I p.Chr. Biografia sa a fost pe larg scrisă, sub forma unui „roman" fantastic, de Filostrat Atenianul (sec. III p.Chr.). (Vezi *Viaţa lui Apollonios din Tyana*, Polirom, 1997, n. ed.). De la Apollonios n-a rămas nimic scris. Filostrat citează însă cîteva lucrări ale lui Apollonios, printre care *Despre misterii*, *Despre sacrificii* şi *Viaţa lui Pitagora*. Biografia lui Apollonios începe de altfel, în redactarea lui Filostrat, cu date biografice despre Pitagora, probabil preluate de la Apollonios. Lucrarea este de altfel citată şi de Iamblichos, elevul lui Porphyrios, în propria sa *Viaţă a lui Pitagora*, paragrafele 254 şi 265.

8. Nu se cunoaşte numele poetului care a scris acest distih. În schimb, din informaţiile păstrate la Iamblichos se ştie că Mnesarchos a schimbat numele iniţial al soţiei sale Parthenis în acela de Pythais, cu rezonanţă apollonică. Ankaios este un semizeu, fiu al lui Poseidon; după alţi mitografi, al lui Zeus. Apollonios însă nu acceptă această filiaţie mitică.

9. Anaximandru a fost un discipol al lui Thales din Milet. Porphyrios atrage, aşadar, atenţia că Pitagora nu a rămas străin de problemele care îi preocupau pe milesieni: *ta physikà*, în primul rînd cea a elementelor primordiale, strîns legată de teoriile cosmogonice ale timpului (sec. VI a.Chr.).

10. Duris din Samos (cca 340-260 a.Chr.) era un compatriot al lui Pitagora. A lăsat însemnări despre civilizația și istoria insulei Samos, un fel de *Cronică*. Fragmentele se găsesc la Jakoby, FGH, 76 F, 23, vol. II, 154. Titlul lucrării în greaca veche era *Horoi*, în limba latină redat prin *Annales*.

11. Numele lui Arimnestos, ca fiu al lui Pitagora, nu apare decît în această epigramă votivă (*anáthema*) citată de Duris. Nu se cunoaște ce formă putea avea ofranda. Probabil aceea a unei plăci de bronz, rotundă, pe care putea fi gravată o inscripție comemorativă. Prin „învățături criptice" a fost tradus termenul grec *sophiai* pe care editorul textului, E. des Places, îl traduce prin „secrete". Deoarece *sophia* înseamnă nu numai „înțelepciune", ci și „învățătură" am preferat să traduc termenul prin „învățătură criptică", adică „nedezvăluită", „nerăspîndită", în sensul pe care-l aveau învățăturile pitagoreice în prima fază a pitagorismului. Rămîne de stabilit ce erau de fapt aceste „învățături" gravate pe anathemă, pe care Mihai Nasta în vol. I, 2 al *Filozofiei grecești pînă la Platon*, ed. cit., p. 11, îl traduce prin „proporții muzicale", cu alte cuvinte „scara muzicală a canonului". Deoarece comentariul pe care-l face la acest fragment este important pentru interpretarea ce-o conține îl redăm integral: „În grecește *sophiai*, «înțelepciuni», «descoperiri ale iscusinței», «arte» este termenul care se referă probabil și la raporturile de medietate muzicală precum și la proporții în general. După cum arată Diels (DK, vol. I 58, p. 445, nota 2) povestea epigramei votive relatată de Duris din Samos păstrează amintirea unei rivalități între succesorii lui Pitagora care, potrivit tradiției, descoperise principiul celor trei medietăți proporționale de bază – aritmetice, geometrice și armonice. Discipolii din generațiile următoare, printre care se numără Myonides, Euphranor și Simos au adăugat alte șapte raporturi. Potrivit ipotezei lui H. Diels invenția ultimei medietăți de tipul

$$\frac{b}{c} = \frac{a-c}{a-b},$$

care avea aplicații utile în muzică, a fost publicată de Simos, ceea ce a atras invidia colegilor de breaslă, care au născocit această falsă epigramă". Aceeași interpretare apare și la Maria Timpanaro-Cardini, *I Pitagorici, Testimonianze i Fragmmenti*, vol. II, p. 437, La Nuova Italia, 1963. Cf. traducerea fragmentului de către Felicia Ștef în *Filozofia greacă*... I, 2, ed. cit., 1979, p. 236, *Simos, Myonides, Euphranor*. Ar mai fi de adăugat că învățatul alexandrin Claudios Ptolemaios (cca 83-101), în tratatul său *Harmonika*, a reluat într-o expunere critică tezele

pitagoreice despre medietățile muzicale. În afară de sunetele produse la monocord (canonul), s-a arătat preocupat și de cele produse la tetracord; a acordat o atenție specială acusticii și tonalităților. În Evul Mediu, *Harmonika* a devenit una din cărțile de căpătîi ale muzicologilor timpului.

12. Simos, muzicologul (*ho harmonikos*). Este menționat și de Iamblichos în *VP* paragraf 267 ca originar din Posidonia. Vezi Felicia Ștef, citată la nota precedentă. Ceea ce se pare că nu-i aparținea și l-a trecut pe numele său este *kanonul*, „scara muzicală" despre care Diogenes Laertios, *Viețile filozofilor*, *Pitagora*, 12, dă unele explicații: „Pitagora a fost acela care a adus la perfecțiune, studiind timp foarte îndelungat aspectul aritmetic al geometriei. Tot el a descoperit kanonul muzical, format din monocord". Iată acum nota 147, ed. cit., a *Vieților filozofilor*: „monocordul este un instrument cu o coardă unică ce se poate întinde cu ajutorul unor greutăți care variază". Cu ajutorul acestui instrument simplu s-a stabilit *kanonul*, scara muzicală prin care se stabilesc raporturile de medietate între sunete (A. Frenkian).

13. Theano, soția de origine cretană a lui Pitagora este menționată în afară de acest loc numai în lexiconul SUDA. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, 42, o denumește Theano, fiica lui Brontinos din Crotona, și o consideră o discipolă a lui Pitagora. Relativ la personalitatea ei, vezi Walter Burkert, *Structure and History of Greek Mithologies and Ritual*, California Press, 1982, p. 114.

14. În paragraful următor, *op. cit.*, 43, Diogenes Laertios afirmă că Theano nu a scris nimic. În schimb, de la Telauges au rămas „cîteva lucrări". Tot Diogenes, în paragraful anterior, 42, menționează numele altei fiice a lui Pitagora, Damo, căreia tatăl ei i-a încredințat, ca pe o moștenire de preț, manuscrisele ce le avea, Damo și-a respectat cuvîntul dat. Vezi în continuare paragraful 58 din *Viața lui Pitagora*, de Porphyrios, unde este amintită obligația fiecărui membru al unei familii pitagorice de a păstra cu sfințenie scrierile ce le avea și de a nu le difuza.

15. Timaios din Tauromenion este, de fapt, un precursor al lui Polibiu (sec. IV a.Chr.) căci opera sa istorică intitulată *Sikelika* este o istorie universală. În Cartea a XII-a, capitolul 12 al *Istoriei* sale Polibiu consacră o lungă prezentare critică a „Istoriei Siciliei".

16. Erwin Rohde, *Psyché*, versiunea franceză din 1928 îngrijită de Auguste Raymond, Payot, Paris, înclină să schimbe Crotona cu Metapont unde existența unei case a lui Pitagora este confir-

mată de Cicero, care a vizitat-o (*De finibus*, 5.2.4.). Pe drumeagul acestei case, menționată și de Porphyrios în paragraful 57, s-a produs „evanescența" lui Pitagora, pe care însă Porphyrios nu o menționează. Pierre Boyancé (*Le culte des Muses chez les philosophes Grecs*, Paris, 1937, pp. 234-240) este de acord cu această propunere, semnalată și de W. Burkert, *op. cit.*, nota 18 la p. 112.

17. Despre această denumire vezi, în continuare, paragraful 67.

18. Lycos este un istoric tîrziu, de la sfîrșitul secolului al III-lea p.Chr. Numele lui însă nu a fost acceptat de editori care îl preferă pe acela al pitagoricului Lycon, și el autor al unei *Vieți* a lui Pitagora, ale cărei fragmente se găsesc la Chr. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, II, 370. W. Burkert, *op. cit.*, p. 204, nota 66 atrage atenția că în textul lui Porphyrios titlul lucrării citate este *Istorii*, ceea ce denotă că, în nici un caz, nu poate fi vorba de o biografie. Relativ la Lycon, pitagoricul, vezi *Filozofia greacă*... II, 2, 1984, ed. cit., fragmente doxografice.

19. Relativ la magii iranieni vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. cit, vol. II, 1992, p. 443, nota 107 unde autorul citează în bibliografia relativă la credințele din Iran pe J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pe J. Bidez și F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, vol. I, și pe G. Wildengren, *Die Religion Irans*.

20. Despre ce înseamnă *Memoriile pitagorice*, vezi Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 24 și 33 precum paragraful 58.

21. Eudoxos din Cnidos (sec. IV a.Chr.) era un discipol al lui Pitagora. Interesul lui științific mergea în primul rînd spre geografie și astronomie. Matematician de frunte, a formulat o teorie despre proporțiile geometrice și o alta despre mișcările corpurilor cerești, bazată pe relații matematice. Despre lucrarea sa *Descrierea Pămîntului* (*Ges periodos*) nu se știe nimic. Probabil se încadra în seria studiilor sale despre măsurători geodezice.

22. În afară de acest loc, Antiphon mai este menționat doar de Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 3. Nu se știe cine a fost. Posibil orator de la sfîrșitul secolului al V-lea a.Chr., după părerea lui A. Frenkian.

23. La Herodot, *Istorii*, II, 123, se află următorul pasaj în care sînt menționate învățăturile privitoare la migrația sufletelor, „preluate de greci": „Această învățătură a fost mai întîi formulată de egipteni. Ei au credința că sufletul omenesc ar fi nemuritor;

cînd totuşi corpul se distruge el se transformă într-o altă fiinţă care urmează să se nască în acel moment. După ce a migrat prin toate făpturile care se găsesc pe uscat, în mare şi în straturile de aer ale atmosferei se întoarce în corpul unui om care tocmai se năştea. Migraţia în cerc a unui suflet se petrece în intervalul a trei mii de ani. Ştiu că această învăţătură au preluat-o şi unii greci – unii mai devreme, alţii mai tîrziu – şi au prezentat-o ca fiind a lor. Numele acestora, desigur, îl cunosc, însă nu îl dezvălui" (traducere de Felicia Vanţ Ştef). În pofida acestei mărturii, numele lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos, „cel mai înţelept dintre toţi grecii timpului său", Herodot îl cunoştea foarte bine, după cum reiese din *Istorii* IV, 95. Atunci cum să se interpreteze această reţinere? Posibil pentru a evita să se menţioneze acuzaţia de plagiat adusă unuia dintre cei mai apreciaţi gînditori ai lumii vechi. Polycrate este tiranul din Samos unde trăia Pitagora, încă tînăr. Vezi în continuare nota 28.

24. Să reţinem că Pitagora, întemeietor al unei secte, a considerat necesar în ce priveşte doctrina ce-o predica şi practicile de cult pe care le adoptase să se documenteze personal în Egipt, unde însă nu a fost primit cu braţele deschise. Este de presupus că învăţăturile religioase egiptene erau „criptice". Kurt von Fritz, articolul „Pythagoras", în *Real Encyklopädie*, XVII, 1963, col. 186.

25. Informaţie importantă. Pitagora, ca şi Platon mai tîrziu, era interesat de treburile publice în cetăţile greceşti ale timpului său. Lupta împotriva regimurilor tiranice încă din tinereţe. Dovadă, gestul său de a părăsi Samosul condus de Polycrates. Despre opţiunile politice ale lui Pitagora, vezi A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, III, „Les luttes politiques", în Bibliothèque de la Faculté de Liège, XIX, 203 *sq.*, şi Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy, An Analysis of the Sources*, New York, 1940; idem, *Real Encyklopädie*, XIV, „Pythagoras", col. 194.

26. Evident, astfel de discuţii se refereau la migraţia sufletelor (Erwin Rohde, *Psyché*, ed. cit). Totodată, discuţiile aveau un caracter sacru care nu se cuvenea dezvăluit. Ele premerg apariţia sectei înfiinţate de Pitagora, considerat un *daimon*. M. Detienne, *La notion de daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963 este cea mai bună cercetare asupra divinizării unui filozof. Zalmoxis, discipolul lui Pitagora, odată ajuns mare preot la traco-geţi a fost şi el considerat un *daimon*. Vezi, în continuare, paragraful 14. Zalmoxis a fost spre sfîrşitul vieţii adorat şi ca un nou Herakles. C. Daicoviciu, *La*

Transylvanie dans l'antiquité, București, 1945, pp. 40 *sq.*; este de părere că Zalmoxis, inițial divinitate chtonică asociată cultului ursului, ulterior, sub influența grecilor din Hellespont unde pitagorismul era foarte dezvoltat, a devenit o divinitate de tip demonic, ca și Pitagora.

27. Aristoxenos din Tarent, renumit pitagoric (sfîrșitul secolului al IV-lea a.Chr.) a devenit celebru pentru teoriile sale în materie de structuri muzicale și înălțimea sunetelor. Era supranumit „muzicianul". I se atribuie peste 400 de scrieri filozofice, biografice, istorice, de teoria muzicii. Din aceste ultime lucrări cea mai bine cunoscută este *Elemente ale Armoniei*. Era înclinat spre folosirea maximelor pitagorice. Este unul din izvoarele dese ori folosite de Diogenes Laertios. Fragmente din operele sale au fost publicate la Basel, în 1945, de M. Wehrli, același filolog care s-a ocupat și de publicarea comentariilor la opera lui Aristotel.

28. Tirania instalată de Polycrates în Samos aparține unei etape numită „vechea tiranie", apărută în Grecia continentală și insulară în secolele VII și VI a.Chr. Era, de fapt, în majoritatea cazurilor, militară, însă, cum a fost cazul regimurilor instalate de Peisistratos la Atena și de Polycrates în Samos avea și caracter politic, antiaristocratic. O excelentă prezentare a „tiraniei vechi" există la A. Andrews, *The Greek Tyrants*, Londra, 1969, ediția 6. Despre tirania lui Polycrates, pp. 118-123; 127. La origine, Polycrates, care a încetat din viață la 522 a.Chr., fusese negustător de grîne, ca și Mnesarchos, tatăl lui Pitagora. Acțiunile sale politice au început în 538. Mare amator de susținere a cercetărilor științifice și de promovare a literaturii și a artelor; la curtea sa invita celebrități ale vremii, printre care se numără Anacreon, Ibykos, Demokedes și Pitagora. Cum, în grota unde își ținea ședințele, Pitagora invita și reprezentanți ai aristocrației locale, dușmani de moarte ai tiranului, adevărul este că Polycrates l-a exilat. Așa cum arată Porphyrios, tiranul a fost aliat cu Amasis, faraonul Egiptului, împotriva Persiei. Moartea i se datorează unei capcane pe care, într-un conflict armat, i-a întins-o Oroites, unul din satrapii perși. Povestea vieții sale se află atît la Herodot, cît și la Polibiu.

29. Antonius Diogenes, ceva mai tînăr decît Filostrat, a trăit în secolul al II-lea a.Chr. Ca și Filostrat Atenianul, era un sofist interesat de doctrina pitagorică. Lucrarea sa *Minunile de necrezut de dincolo de Thule*, de fapt, un „roman" fantastic, conținea povestiri despre aventurile arcadianului Deinias, pornit să cu-

noască lumea locuită (*he oikoumene*) pînă la marginile ei. Se sprijinea pe credința în ajutorul zeului Apollon, întocmai ca și Apollonios din Tyana, care pornise spre Indii pentru a cerceta misterele religiei brahmanice. O amplă expunere despre acest „roman" la Erwin Rohde, *Der griechische Roman*, Hildesheim, Georg Olms, Berlin, 1966, ediția 4, pp. 254 *sq*. Diogenes era considerat drept un povestitor talentat. „Romanul" despre Deinias nu s-a păstrat, dar este cunoscut destul de bine datorită extraselor copiate de Photios în *Bibliotheka* sa (166). O prezentare a acestor fragmente se află în cartea lui R. Merkelbach, *Roman und Mysterien*, München, 1962, 225 *sq*.

30. Vezi mai sus nota 6 la paragraful 2.
31. Vezi paragraful 2.
32. Educator.
33. În greceşte *sophiai*, probabil învățăturile tainice despre migrația sufletelor, spre deosebire de *gnosis*, „știința", termen folosit de Porphyrios ceva mai sus, unde este vorba despre „știința viselor", temă tratată de J.H. Waszink în *Porphyre*, Fondation Entretiens Hardt sur l'Antiquité classique, Genève, 1966, pp. 52-53.
34. Scrierea epistolografică, după informațiile care se găsesc la Clement din Alexandria, *Stromateis*, V, 20, 3, era scrierea cursivă. Corespunde limbii vorbite, „demotică", și este bine cunoscută de cercetători datorită numeroaselor manuscrise găsite în Egipt; scrierea hieroglifică, descifrată de Jean François Champollion, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, era scrierea oficială a inscripțiilor, prezentînd două variante: cyriologică (scriere care folosește cuvinte în sens propriu) și hieroglifică, scrierea oficială, folosită de scribi și denumită de Herodot în *Istorii* II, 36, *Hira*, „Sfîntă". Informația se găsește și la Diodor din Sicilia, *Bibliotheka*, I, 81: „Pe copiii lor preoții îi învață două feluri de scrieri: o scriere sacră și o scriere de rînd" (trad. Radu Hâncu). Față de scrierea epistolografică și de cea hieroglifică scrierea symbolică era condiționată de cunoașterea unui întreg cod de enigme, fără de care cititorul neinițiat nu înțelegea nimic. Editorul textului, la acest capitol (p. 41, nota 2) citează studiul lui Jean Vergote, „Clément d'Alexandrie et l'écriture égiptienne", apărut în *Le Muséon*, 59 din 1939, pp. 199-221.
35. Zoroastru; Zarathustra, reformatorul religiei iraniene în prima jumătate a mileniului I a.Chr. (sec. VIII sau VII). La Hippolytos, *Refutatio*, I, 2, 12: Zaratos. El a fost cel care după unele informații a instruit casta religioasă a magilor șamani. Învățăturile

sale, bazate pe o doctrină aplicabilă în cosmogonie, religie, etică erau răspîndite prin texte enigmatice numite *Gatha*. Religia pe care o răspîndea Zoroastru, de origine indo-iraniană, îl venera pe Ahura-Mazda, de unde provine și numele de *mazdeism*.

36. Vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. cit., (1991), pp. 299 *sq*., capitolul „Zarathustra și religia iraniană. Enigmele". Reformatorul a avut mari dificultăți în a-și impune punctele de vedere (p. 301). Despre tehnicile șamanice indo-iraniene specifice religiei mazdeiste vezi pp. 313 *sq*. Cît despre casta magilor, în calitatea lor de discipoli ai lui Zarathustra, vezi p. 347, *Problema magilor; „sciții"*. În bibliografia dată de Eliade la acest capitol se găsesc menționate cîteva lucrări fundamentale: monografia lui J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris, 1946 și studiul aceluiași autor, *La religion de l'Iran ancien*, de asemenea, lucrările lui G. Wildengren, *Die Religion Irans*, Stuttgart, 1963.

37. Astraios, această ființă stranie protejată de Pitagora, face parte din elementele solare care au dus la constituirea noii religii apollinice profesate de pitagorici. Ailianos, *Varia Historia* II, 26 și Aristotel, frag. 191 Rose; informații despre Astraios la Fotios, *Bibliotheka*, p. 109 b, 14 *sq*. Vezi, de asemenea, Erwin Rohde, *Der griechische Roman*, ed. cit., pp. 247; 250-287. Apollonios din Tyana a fost un exponent de seamă al noii religii în decursul sec. I p.Chr.

38. Despre personalitatea lui Zalmoxis, după o altă grafie Zamolxis, vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. cit, vol. 2, pp. 299 *sq*. Comentariile lui Eliade pornesc, cum era și firesc, de la textul lui Herodot, *Istorii* IV, 95-96. Din textul lui Porphyrios este de reținut părerea că Zalmoxis ar putea fi cu mult anterior lui Pitagora. O asemenea părere, pe care Herodot se ferește s-o discute, ar însemna că o religie eschatologică apăruse la traco-geți încă de pe vremea propagării orfismului. Vezi, totuși, Platon, *Charmides*, 156 d; 158 b. Așa cum observă Eliade, ipoteza a stîrnit mare rumoare în Grecia, și nu s-a stins nici pe vremea neopitagorismului. Cf. I.I. Russu, *Religia geto-dacilor*, Cluj, 1947, pp. 84 *sq*. De asemenea, „Zalmoxis" din *Real-Encyclopädie*, Seria II, XVIII, 2301-2305, articol semnat tot de I.I. Russu. Ar mai fi de adăugat că, în afară de textul lui Herodot, mai sus citat, se cuvine amintit și paragraful din Strabon, *Geografia*, VII, 35 în care autorul susține, după Poseidonios (circa 135-50 a.Chr.) că Zalmoxis învățase de la magistrul său nu numai tainele imortalității și ale migrației sufletelor, ci și știința prezicerii după poziția astrelor (astrologia). „Grație științei sale astronomice și prestigiilor sale

magice și profetice – scrie M. Eliade (*op. cit.*, II, p. 165) – a izbutit să fie asociat la conducerea țării de către rege. Mare preot și profet al zeului cel mai adorat în țara lor, Zalmoxis s-a retras într-o peșteră pe culmea muntelui Kogaion unde nu-i primea decît pe rege și pe slujitorii lui. Mai tîrziu, aceștia i s-au adresat și lui ca unui rege". Din pasajul citat sînt de reținut cîteva idei. Prodigioasa carieră politică și religioasă a lui Zalmoxis, care în cele din urmă a fost divinizat ca și Pitagora, a început prin aprecierea cunoștințelor sale de astrologie și de mantică, învățate de la Pitagora. Cînd s-a simțit stăpîn pe situație și-a creat un cerc de susținători pe care-i primea într-o „sală a bărbaților" (*andreion*), după modelul lui Pitagora, organizat în Samos. La un moment dat s-a retras într-o locuință subterană unde a stat trei ani (Herodot, loc. cit.); prin această retragere amintește de „katabaza" magistrului său în grota de pe muntele Ida, în Creta; în sfîrșit, faptul cel mai important, a predicat doctrina nemuririi de o manieră originală, pentru a încuraja sacrificiul de sine în folosul patriei. Pentru informații suplimentare, vezi Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Gengis Khan, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Științifică, 1980.

39. Diosophanes este o transcriere greșită pentru Diophanes, numele unui istoric ale cărui fragmente se găsesc la Chr. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* IV, 397. Vezi și articolul lui E. Schwartz „Diophantas", din *Real-Encyclopädie* V, col 397.

40. Tatuaj sacral pe frunte.

41. Vezi Herodot, *Istorii* III, 122: „Polycrates – după cîte știm noi, afară de Minos din Creta, – este cel dintîi elen care și-a pus în minte să se facă stăpînul mărilor". Este vorba despre așa numita *thalassokratia*, amintită de Tucidide în *Istoria războiului peloponesiac* I, 4.

42. Comentarii la Paul Amandry, *La mantique apollinaire à Delphes*, Paris, 1950, pp. 149 *sq*.

43. Numele de Zan sau Zanes a fost utilizat de Pherekydes din Syros (vezi mai sus nota 4) pentru a-l desemna pe zeul suprem în procesul creației imaginat de el în *Cosmogonia* sa. Vezi articolul „Zanes" în *Real-Encyclopädie*, Seria II, Suppl. XIV, 1974, col. 971-978 semnat de Hans Volkman Herman. Callimachos, în *Imnul I*, consideră această piatră funerară și inscripția gravată pe ea un fals, „dacă va fi existat", scrie poetul. Despre descinderea lui Pitagora în peștera muntelui Ida amintește și Diogenes Laertios care adaugă amănuntul că în peșteră el a coborît împreună cu Eumenides (*op. cit.*,

Pitagora, VIII, 3). Relativ la descinderile (*katabaseis*) orfico-pitagorice și la riturile de inițiere, vezi Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Gengis Khan*, ed. cit., p. 54. De asemeni, Kurt von Fritz, articolul „Pythagoras", în *Real Encyklopädie*. De reținut că Eliade atrage atenția că „viziunea" în ochii pitagoricilor nu avea nimic de-a face cu practicile șamanice, așadar cu producerea unui extaz mistic. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, 4. Aram Frenkian în comentariul său la Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 704, nota 71 atrage atenția că lui Pitagora i se atribuie o scriere cu titlul *Descinderea în Hades*.

44. Dicearchos din Messina, elev al lui Aristotel și al lui Theofrast, era un erudit care a scris o istorie a culturii grecești intitulată *Viața Eladei* (*Bios tes Hellados*). Între altele, lucrarea cuprinde biografii ale oamenilor iluștri, o descriere a Terrei și o hartă a continentelor, alcătuită după propriile sale măsurători. Este unul din primii peripatetici care și-a dat seama că Terra are forma unei sfere, întocmai ca Luna.

45. Descrierea înfățișării fizice a unui personaj căruia i se face o biografie a devenit cu vremea un *topos* obligatoriu în acest gen de scrieri. În cazul de față, Porphyrios pune accentul pe atracția (*charisma*) exercitată de personalitatea lui Pitagora. Se insistă și asupra calității de „om liber", așa cum relevă acest deziderat M. Detienne, în cap. 1 din cartea sa *La notion de daimon dans le Pythagorisme ancien* (1963), III, 1. Atributului „liber" i se dau diferite interpretări: „liber" în sensul de „cetățean liber", opus statutului de „sclav" (*doulos*) sau în sensul de „liber de cătușele tradiției" (interpretarea lui A. Frenkian); M. Timpanaro-Cardini înțelege prin „liber" un om îndepărtat de orice considerente practice, care au stimulat ivirea geodeziei și a geometriei, cu alte cuvinte, cei care fac cercetări teoretice fundamentale. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 11.

46. O asemenea activitate de conferențiar care tratează diferite teme în funcție de publicul căruia i se adresează este aceea a unui „sofist". Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VII, 42. Theanó, viitoarea lui soție, se afla printre cei care-l audiau. Prin „Consiliul Senatului" este tradusă sintagma *to ton geronton archaion boulé*. „Adunarea bătrînilor", echivalentă cu Areopagul de la Atena. De un interes aparte este informația despre apariția primelor asociații pitagorice. Termenul grec pentru asociație este *syllogos*. Dacă dăm crezare acestei informații asociațiile pitagorice au început prin aceea a femeilor de la Crotona. Din Diogenes Laertios, loc. cit., se știe că Pitagora consemna în scris conținutul acestor conferințe în lucrări care

purtau diferite titluri: *Despre educație*, *Despre natură*. Unii comentatori din Antichitate neagă însă cu hotărîre existența scrierilor datorate lui Pitagora. Printre aceștia se afla și Plutarh. De asemenea, și Flavius Iosephus în *Împotriva lui Apion*, I, 163.

47. Despre „tăcerea" (*epimythia*) pitagoricilor au rămas nenumărate mărturii. Vezi W. Burkert, *op. cit.*, p. 179, nota 100. Burkert îi citează pe Isocrate și pe poetul comic Alexis care luau în derîdere această tăcere „de aur".

48. Nicomachos este un pitagoric de la sfîrșitul secolului I p.Chr. Era un matematician renumit care a scris tratate de aritmetică, geometrie și armonie. Porphyrios citează aici, probabil, o *Biografie* a lui Pitagora datorată lui Nicomachos. Cf. *VP* de Iamblichos, paragrafele 29-30. Este posibil ca sursa comună a acestor biografii tîrzii să fi fost *Mythica* lui Neanthes. Vezi nota 6.

49. În greceşte, *homakoeion* (sau *homakoion*) termen tradus în *Dicționarul Bailly* prin „salle d'audition commune", „lieu de réunion pour les disciples de Pythagore", unde se explică ce înseamnă acest termen în dialectul doric. Este vorba despre prima alcătuire a sectei pitagoreilor și a locului unde se întîlneau. Același termen și la Iamblichos, *VP*, 66.

50. Informația se află la Cicero, *Tusculane* V, 4, 10, care, la rîndul lui, îl citează pe Timaios, autorul *Istoriei Siciliei*; vezi nota 15. Ulterior, numele de *Magna Graecia* a fost adoptat de romani care desemnau prin acest termen sudul Italiei colonizat de greci, cu precădere dorieni sosiți din Pelopones.

51. În greceşte, *théai hypothekai*.

52. Nu a zeilor, ci a demonilor (*daimones*). Eventual, în rîndul zeilor la sciți și la traci.

53. *Tétraktys*, „tetrada", cu înțelesul de grup de patru numere: 1, 2, 3, 4 care adunate dau numărul 10 (numărul perfect, conform învățăturii pitagorice despre simbolismul cifrelor). În geometrie *tétraktys*-a era reprezentată printr-un triunghi echilateral.

54. În greceşte, *physis aenaos*, „natura care curge neîntrerupt" deci „veșnică", în accepțiunea pe care i-o dă și Platon în *Legile*, 966 e. Iată acum în traducerea lui Mihai Nasta tălmăcirea acestor două versuri scrise în dialect doric, *Filozofia greacă...*, I, 2, ed. cit., p. 37:
„«Da ! Jur pe cel ce-a dăruit seminției noastre tetraktis, număr ce cuprinde izvorul și rădăcina veșnic curgătoarei naturi».
Și sufletul nostru, spune el [Pitagora] este alcătuit dintr-o tetradă, deoarece el este inteligența, știința, opinia și simțirea iar noi sîntem înzestrați cu judecata discursivă". Iată și expli-

cația tetradei preluată de la Aëtius I, 3, 8 (DK 59 B 15), (*Filozofia greacă*... 37-39): „dacă cineva pornind de la unitate ar pune la rînd toate numerele pînă la 4, însumate unul după altul, înaintînd, va desăvîrși numărul celor 10 unități. Dacă depășește numărul tetradei, va trece dincolo de 10. [10] se obține numai dacă se ia cifra 1 și se adaugă 2, lîngă care vine la rînd 3 și apoi 4 pînă ce se împlinește numărul 10. Așadar, sub raportul monadei adică al unităților, numărul ființează în zece, dar sub raport virtual, este cuprins în 4. Din această cauză pitagoreii invocă tetrada ca fiind cel mai mare jurămînt" (preluare din A. Nauck, *Pyth. versus*, fr. 4; cf. Iamblichos, *VP*, 299). Acest fragment, mai sus citat, începe astfel: „Pitagora, fiul lui Mnesarchos... este primul care a denumit cu acest termen (tetraktys), *filozofia*, numind totodată *principii* numerele și simetriile din cuprinsul acestora, cărora le mai spune și *armonii*, cele rezultate din acestea două fiind elementele compuse numite și geometrice" (DK 58 B15). La acest fragment Mihai Nasta a redactat următoarea notă (ed. cit., p.106, nota 182): „Numerele– dar mai ales raporturile pe care le întreține între ele (numite de pitagorei *sym-metriai* sau *armonii* – generează figurile geometrice sau corpurile spațiale solide. În sensul acesta, elementele *geometrice* sînt compuse. Designarea se întemeiază pe observația că figurile geometrice sînt construite pe baza raporturilor matematice dintre linii, puncte, suprafețe și proiectarea lor în spațiu". Vezi, în continuare, *ibidem*, nota 187, despre decadă.

55. Despre evoluția tiraniilor locale din Sicilia și din Italia, vezi A. Andrews, *The Greek Tirants*, ed. cit. la nota 28 cap. XI, „Military Monarchy in Sicily", pp. 128-142. Redactarea acestui capitol se bazează pe lucrarea lui I.J. Dunbabin, *The Western Greeks* (1948).

56. Prin „eliberare" se înțelege izgonirea tiranului local și instaurarea unui regim constituțional (politic). Despre constituțiile (*politeiai*) din vechea Grecie, Aristotel a scris un tratat, *Politeiai*, din care integral, datorită unei descoperiri papirologice în 1858 a rămas doar „Constituția atenienilor".

57. În grecește, *nomous etheto*.

58. Legislatori renumiți din secolul al VII-lea a.Chr. Tradiția susține că Zaleucos a redactat constituția din Locroi în 663 a.Chr. În *Politika*, 1274 a 29, Aristotel îl înfățișează pe Charondas drept un discipol al lui Zaleucos. Vezi Diogenes Laertios, *op. cit.*, VIII, 1, 51-61, paragrafe în care este citată lucrarea lui Aristoxenos, *Legi cu privire la educație*. Despre Aristoxenos vezi mai sus nota 27.

59. În greceşte, *gnorimoi*, cuvînt care are sensul de „cunoscuţi", „prieteni", dar şi cel de „fruntaşi" ai cetăţii. Acest paragraf se regăseşte la Iamblichos, *VP*, 34 (aproape identic).

60. Despre îmbuibarea şi lipsa de măsură a cetăţenilor greci din Magna Graecia şi din Sicilia iată ce scria Platon în *Scrisoarea a VII-a*, c-a 326: „Nici un stat nu va dăinui, indiferent de natura legislaţiei sale, dacă locuitorii sînt de părere că este bine să-şi cheltuiască toată energia în excese, adică să nu se preocupe de nimic altceva decît de ospeţe, de băutură şi de plăcerile dragostei. Asemenea state găsesc necesar să treacă neîncetat de la un regim la altul, iar potentaţii lor nici nu vor să audă de instituirea unei constituţii bazate pe dreptate şi pe egalitate. Nici măcar de numele ei". Vezi şi A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège – Paris, 1922.

61. Povestea ursoaicei îmblînzite cît şi cea a taurului din capitolul următor se găsesc şi la Iamblichos, dar lipsesc din *Mirabilia* mitografului Apollonios. Vezi W. Burkert, *op. cit.*, pp. 141 *sq*. După tradiţia orfico-pitagorică, sufletele acestor animale puteau deveni suflete omeneşti în tranziţie spre reîncarnare. Legendele conţin însă în mod cert şi un substrat aluziv la vechile religii theriomorfe greceşti, asociate ulterior divinităţilor antropomorfe: calul – Poseidon; bovinele – Hera; vulturul – Zeus; bufniţa – Atena.

62. Euphorbos este numele unui erou frigian care a luptat la Troia împotriva grecilor. A fost ucis de Menelaos. Cu timpul a fost asimilat cu Pitagora. Karl Kereny în cartea sa *Pythagoras und Orpheus*, Amsterdam, 1940, p. 164, atrage atenţia că numele propriu provine de la verbul grec *pherbesthai*, care înseamnă „a paşte", avînd ca prefix particula *eu*; cu alte cuvinte, eroul era un vegetarian convins. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 4, enumeră reîncarnările lui Euphorbos, „cel care se lăuda că a fost primul care l-a lovit pe Patrocle cu lancea sa". „Reîncarnările" eroului începeau cu Aithalides, fiu al zeului Hermes, deci un semi-zeu şi sfîrşeau cu Pitagora. Vezi şi Filostrat, *Apollonios din Tyana*, I, 1. În literatura latină, reîncarnările lui Pitagora sînt amintite de Horaţiu, *Ode* I, 28, cît şi de Ovidius, *Metamorfoze*, XV, pp. 161 *sq*. Cît despre faimosul scut al lui Euphorbos, „recunoscut" de Pitagora în Argos, vezi Diodor, *Bibliotheka*, (*Istoria Siciliei*), V, 6, 2.

63. Acest nume nu are nici o legătură cu ţinutul Caucazului. După unele păreri s-ar putea să fie un mic rîu, Kasas, care trecea prin Metapont. Ipoteză credibilă.

64. Formula greacă de salut: *chaire!*, „bucură-te", „veselește-te", este curent întrebuințată în *Scrisorile* atribuite lui Platon. Inițial a fost un salut ritual, adresat divinităților, așa cum afirmă Platon în *Scrisoarea a III-a*.

65. Preluare de către un copist din Iamblichos, *Vita Pythagorae*. Anecdota se găsește și la Apollonios, *Mirabilia*, 6. Vezi *Filozofia greacă pînă la Platon*, ed. cit., I, 2, p. 12.

66. Abaris era un preot apollonic din ținuturile sciților hiporboreeni (stepa din NE Rusiei). Este menționat pentru prima oară de Herodot în *Istorii*, IV, 36. Numele este însă citat cu respect de Platon, *Charmides*, 158 b, de Plutarh, *Numa*, VIII, 8; *De audiendis poëtis*, 14, de Strabon, *Geografia*, VII, 3, 8 și în *Pitagora* de Iamblichos. În *Lexiconul* SUDA este înfățișat ca un preot apollonic de origine scită care a compus în versuri o *Theogonie* și a întocmit culegeri de *Katharmoi (Descîntece)*. I se atribuie un zbor magic pe o săgeată trasă de Apollon, care l-a purtat din Grecia pînă în nordul Europei. Despre coapsa de aur a lui Pitagora, pe care era imprimată figura lui Apollon și care iradia lumina, primele informații se găsesc la un scholiast al lui Lucian. Comentarii la A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruxelles, 1922, pp. 17 *sq*.

67. Din această poveste reiese că Pitagora căuta să-și ajute susținătorii, „prietenii", nu numai prin sfaturi asupra modului lor de viață, ci și în activitatea de toate zilele.

68. Porphyrios trece acum la calitatea de prevestitor a lui Pitagora și, implicit, la aceea de a anunța catastrofele naturale. Despre aceste *mirabilia*, vezi A.J. Festugière, *Études de littératures grecques et hellénistiques*, Paris, 1972, pp. 271 *sq*.

69. Referitor la Empedocle ca filozof și poet, autor al marelui poem *Despre natură* (*Peri physeos*). Vezi *Filozofia greacă pînă la Platon*, ed. cit., I, 2, *Notă introductivă și Fragmente* de Felicia Ștef, 421-546.

70. Epimenides, originar din Cnossos în Insula Creta, sec. VI-V a.Chr., contemporan cu Solon, era un thaumaturg menționat și de Platon în *Legile*, 642 d. Vezi *Filozofia greacă pînă la Platon*, ed. cit., I, 2 precum și Ion Banu, *ibidem*, *Studiu introductiv*, XXIII. De asemenea, Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, I, 109.

71. Vezi mai sus nota 66.

72. În grecește, *hon metalabontes*, „cele la care au participat", în traducere liberă: „deoarece, la rîndul lor, s-au bucurat de însușiri asemănătoare".

73. Principalele opere filozofice ale lui Empedocle sînt *Despre natură* (*Peri physeos*) și *Purificări* (*Katharmoi*), poem a cărui temă era transmigrarea sufletelor; i se atribuie și un *Imn către Apollon*, precum și discursuri politice (*Logoi*). Vezi Felicia Ștef, *op. cit.*, la nota 69. Epimenides a scris și el o *Theogonie* în 5000 de versuri precum și un poem despre originea cureților din Creta. Relativ la poemele atribuite lui Abaris, vezi mai sus nota 66. Rezultă că tematica acestor scrieri pitagorice timpurii era comună, așa cum arată de altfel și W. Burkert, *op. cit.*, pp. 147 *sq*.

74. Epitetul de *aithrobates*, „purtat în văzduh", este un decalc după *aerobates*, cuvînt inventat de Aristofan pentru a-l lua în derîdere pe Socrate în *Norii*, v. 225. Este reamintit de Platon în *Apologie*, 19 c4: „Ați putut vedea și voi în comedia lui Aristofan un Socrate purtat pe scenă încoace și încolo, înșirînd tot felul de vorbe goale la care eu nu mă pricep". Ideea, răutăcioasă în fond, este aceea că Socrate devenise un adept al pitagorismului și, ca atare, disprețuia religia tradițională.

75. Vezi mai sus, 27.

76. Vezi Aristotel, *Despre cer* (*Peri ouranou*) DK 58 D, fr. 69 în Capitolul „Elemente ale doctrinei pitagorice anonime", *Filozofia greacă...*, I, 2, ed. cit., p. 52: „Din toate acestea reiese că teoria după care armonia se naște o dată cu mișcările astrelor pe cer, iscîndu-se sunete în consonanță (*symphoniai*), deși a fost enunțată cu ingeniozitate și eleganță nu este adevărată". Vezi și nota 220 la acest fragment din care rezultă că Aristotel nu era de acord cu așa-zisa „muzică a sferelor" sau „armonia cosmică" (p. 121). Traducere și notă de M. Nasta.

77. *Filozofia greacă...*, I, 2, ed. cit., Empedocle, fr. 120, p. 131.

78. Astfel de aprecieri veneau, natural, din partea discipolilor așa numiți *mathematikoi*, pentru care Pitagora ținea cursuri speciale. Vezi mai jos nota 94.

79. Urmează o scurtă expunere a teoriei pitagorice despre „muzica sferelor", menționată de Aristotel în *Despre cer* (vezi mai sus nota 76), cît și de Simplicius, neopitagoric din prima jumătate a sec. al VI-lea p.Chr., într-o lucrare intitulată tot *Despre cer* (DK 58 B 37). *Filozofia greacă...*, I, 2, ed. cit., pp. 53 *sq*. Iată textul fragmentului din Simplicius, 511, 26 în traducerea lui Mihai Nasta, însoțit de comentarii: „În centrul Universului [pitagoricii] spun că se găsește focul, iar în jurul acestui centru se învîrtește Anti-Pămîntul care este el însuși un Pămînt. Se numește astfel deoarece există ca ceva opus Pămîntului nostru. După Anti-Pămînt vine Pămîntul care se rotește, de asemenea,

în jurul centrului; iar după Pământ vine Luna". Așa ne informează însuși Aristotel în lucrarea sa *Despre pitagorici* (fr. 204 V. Rose: „Întemeindu-se pe doctrina că decada este numărul desăvîrșit pitagoricii au vrut s-aducă pînă la zece numărul corpurilor care gravitează în cerc. Astfel, zice Pitagora, după ce stabilește că sfera stelelor fixe ar fi una singură iar planetele, șapte la număr, vine la rînd Pământul nostru. Și astfel au împlinit decada cu Anti-Pământul". În mod cinstit, Simplicius adaugă: „Unii pythagorici dădeau Lunei numele de Anti-Pământ", *ibidem*, p. 51. Iată acum și comentariul lui M. Nasta la acest text, notele 225-226-227: „*Teoria sferelor* este atestată ca o contribuție a școlii pitagorice. Sferele sînt reprezentări astronomice ale *cerurilor* care poartă diferite tipuri de astre pe orbitele lor. *Sfera* stelelor fixe (definite astfel spre deosebire de planete) alcătuiește unul din *cerurile* externe. În ordine concentrică urmează *sferele* celor șapte planete; se numără Soarele, Luna, Saturn, Iupiter, Marte, Mercur și Venus. În al noulea rînd – concentric – vine cerul *sublunar* și apoi orbita Pământului. O dată cu introducerea straniului Anti-Pământ, care se mișcă în jurul Pământului (nu este văzut de noi, căci massa Pământului se interpune vederii noastre – *Sulpicius*) se împlinește numărul de zece al astrelor cu cer orbital... Focul primordial din mijlocul întregului spațiu cosmic și Pământul propriu-zis, care interferează doar orbita centrală, devin la rîndul lor axul unei concatenații de sfere. Pe orbita primului *centru* am avea numai Anti-Pământul iar pe celelalte ceruri orbitale s-ar fi deplasat printr-o mișcare de natură eliptică ajungînd să graviteze în mod real în jurul Pământului". S-a ivit astfel o teorie geoconcentrică corectată mai tîrziu prin teoria despre rotația planetelor în jurul Soarelui. Cf. Aristotel, *Meteorica* A5 986 a 12 și Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 48: „Ni se spune să el cel dintîi a numit cerul *univers* și Pământul o sferă deși Theofrast pretinde că acest lucru l-a făcut Parmenide iar Zenon îl numește pe Hesiod". Vezi și nota 185 redactată de Aram Frenkian (Diogenes Laertios, ed. cit.).

80. Vezi mai sus nota 29.

81. Thaletas este un poet din sec. al VII-lea a.Chr., originar din Creta, ținutul Gortynei. A fost totodată un renumit muzician care compunea textul cîntecelor sale în dialect doric. Vezi M. Marinescu-Himu și A. Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, Editura Științifică, 1988, pp. 148; 156 și 171. Paian-ul compus de Thaletas era un imn închinat lui Apollon, folosit uneori drept cîntec de încurajare a războinicilor.

82. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 10, unde este citat un fragment din Timaios din Tauromenion, istoric al Siciliei (circa 340-250 a.Chr.), referitor la părerile lui Pitagora despre prietenie: „prietenii au toate lucrurile în comun" și „prietenie înseamnă egalitate". Și, într-adevăr – scrie Diogenes Laertios – discipolii lui Pitagora puneau tot ce aveau în comun.

83. Terapie magică, practicată în sanctuarele apollinice, îndeosebi în Peloponeș. Vezi, G. Brătescu, *Miracolul grec în medicină: hippocratismul*, Humanitas, 1992, Cap. IX, „Medicina magică la greci", pp. 314-320. Principala divinitate greacă a vindecărilor miraculoase era Asklepios, fiu al lui Apollon și al Koronei. Învățase arta medicinei de la centaurul Cheiron. Cel mai renumit sanctuar asclepiadic se afla în centrul Peloponesului, la Epidaur, ale cărui vestigii dăinuie pînă astăzi.

84. Rețetele care urmează sînt specifice dietei impuse în religia apollinică și menționate în toate tratatele pitagorice intitulate *De abstinentia*. La baza lor se află străvechi practici de magie. G. Brătescu, *op. cit.* Vezi, Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 19, adaugă listei de alimente acceptate de Pitagora și peștele. El încheie această observație prin următoarea frază: „Aristoxenos însă spune că Pitagora admitea să se mănînce carne, afară de carnea boilor de la arat și carne de berbec". Literatura despre regimul vegetarian pitagoric este bogată; vezi Erwin Rohde, *Der griechische Roman*, ed. cit., p. 255. De asemenea, M. Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, ed. cit., pp. 150 și 197.

85. Scilla este o plantă acvatică citată de Plinius în *Historia Naturalis*, 19, 93. Nume tradus în dicționarul lui Felix Gaffiot prin „usturoi sălbatic".

86. Conform lui Strabon, „cea mai bună miere", *Geografia*, 489 c.

87. Libya pentru Africa. Herakles se îndrepta spre grădina Hesperidelor în căutarea merelor de aur. Se înțelege că Herakles, a cărui poftă de mîncare formase subiectul multor drame satyrice, a fost ajutat de zeița grînelor Demeter pentru a înfrunta cu bine clima uscată a Libyei.

88. Aluzie la sforile folosite în construcții pentru măsurători.

89. În sensul că starea fizică mulțumitoare echilibrează și starea psihică.

90. În grecește, *anía*.

91. Portretul fizic și moral al lui Pitagora este evocat de Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 11, într-un singur rînd: „Înfățișarea lui era plină de gravitate iar discipolii săi credeau că

îl văd pe însuși Apollon venind din Nordul îndepărtat, adică din ținutul hyperboreenilor de unde a adus două preotese pentru a sluji la Delos". Reținerea hohotelor de rîs și de plîns dovedește la oricare individ echilibrul stării emoționale. Cf. Platon, *Legile* V, 732 c. Este o cerință denumită de epicureici *ataraxia*; în 1946, L. Rademacher a publicat la Viena un studiu despre această problemă sub titlul *Weinen und Lachen*.

92. În biografiile filozofilor greci nu lipsește niciodată un comentariu despre religiozitatea lor și despre modul în care aduc jertfe (cu excepția filozofilor atei). Pitagorismul, religie apollinică, practica jertfele „pure", „curate". În consecință, un preot apollinic cum este Apollonios din Tyana (Filostrat, *VA*, I, 10 și 31) nu jertfea niciodată animale vii. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 13, unde este menționat și faptul că Pitagora și discipolii săi nu aduceau jertfe decît lui Apollon. Acestea erau numai jertfe lipsite de sînge.

93. Eveniment rămas celebru în istoria pitagorismului. Cf. Proclos, *In Euclidem* I, 47, 416. Despre „teorema lui Pitagora" vezi A. Frenkian, *Note și comentarii* la *Viețile filozofilor* de Diogenes Laertios, ed. cit., nota 49 la Cartea a VIII-a, 12 unde se găsește consemnată anterioritatea acestei teoreme la sumero-akkadieni și la egipteni; de asemenea, van Waerden, *Real Encyklopädie*, vol. citat, „Die Pythagoreer", col. 42-43.

94. A. Frenkian, *op. cit.*, nota 58, atrage atenția că așa numiții *mathematikoi* erau, de fapt, inițiații în doctrină, pe care nu aveau voie s-o divulge pentru un timp oarecare. Unul din acești discipoli, și anume Hippasos din Metapont, pentru că ar fi divulgat doctrina secretă a pitagoricilor se zice că a fost crunt lovit de zei. Să se rețină și faptul că în acest paragraf Porphyrios certifică existența unor *lucrări scrise* pitagorice, fără să precizeze dacă aparțineau lui Pitagora sau sectanților săi. Platon în *Scrisoarea a 12-a* adresată prietenului său Arhytas din Tarent pledează pentru a doua variantă. În această *Scrisoare*, integral reprodusă de Diogenes Laertios (VIII, 80) este vorba despre lucrări aparținînd pitagoricului Okellos. Dar A. Frenkian, în notele 255-256 la acest pasaj (loc. cit.) este de părere că asemenea lucrări sînt falsuri și că nu puteau aparține pitagorismului de pe vremea lui Platon. În ce-i privește pe akusmatici, Iamblichos în *VP*, 18, 82-86 a lăsat un amplu comentariu care începe astfel: „Filozofia destinată sectei akusmaticilor este alcătuită din *akusmata* (precepte), nedemonstrabile și în afara unui *logos* (fără discursivitate), învățîndu-i pe oameni că astfel trebuie să acționeze". *Filozofia greacă*... I, 2,

ed. cit., p. 59; cît despre mathematici şi tăcerea ce li se impune, vezi Aulus Gellius, *Nopţile attice* I, 92; *ibidem*, pp. 63-64. Traduceri şi comentarii de Mihai Nasta.

95. Cf. *Aureum Carmen*, v. 1-4 şi comentariul lui M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles, 1962, p. 91, nota 2; de asemenea, vezi W. Burkert, *op. cit.*, pp. 51-52 despre aşa numitele *Tabele cu Opoziţii*, întocmite de pitagorici, unde este citat Proclos, neoplatonician din sec. V p.Chr., mai vîrstnic decît Plotin şi Iamblichos, cu opera sa capitală *In Platonis Rem Publicam*, I, 97, 33 *sq.* Opoziţiile între Bine şi Rău (adică între Monade şi Dyade) erau de obicei aranjate pe coloane de tipul: Abstinenţă: lăcomie; chibzuinţă: risipă etc.

96. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, precept inserat într-un context diferit.

97. Cf. Iamblichos VP. 204.

98. În limba greacă, *goetes*, „şarlatan", „înşelător".

99. După cum arată W. Burkert, *op. cit.*, p. 351, nota 2, conform unor vechi tradiţii pitagorice muzele reprezentau „armonia sferelor" (vezi mai sus nota 79) iar sirenele, muzica lascivă, auletică îndeosebi.

100. Versuri aparţinînd culegerii tîrzii a *Versurilor de aur* (*Chrysa epe*) de origine pitagorică, ed. E. Diehl în *Anthologia lyrica graeca*, Teubner, 1926 şi, ulterior, de P.C. van der Horst, sub titlul *Les vers d'or pythagoriciens*, Leyden, 1932. Sînt citate de Seneca în *De Ira*, 3, 36.

101. În paragrafele 41-42 Porphyrios citează cîteva precepte akusmatice şi cîteva simboluri dintre care unele se întîlnesc şi la Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 17-18. În paragraful 18, Diogenes îşi dă osteneala să explice cam ce înseamnă unele din aceste simboluri. Sînt, de asemenea, de regăsit în *Proptrepticul* lui Iamblichos (DK 58, 6). Unele din ele sînt traduse de Mihai Nasta în *Filozofia greacă...*, I, 2, ed. cit., pp. 57-58. Cf. şi Hippolit, *Refutationes* V, 25-26. A se vedea şi comentariile lui A. Frenkian pentru Diogenes Laertios şi ale lui M. Nasta pentru Iamblichos.

102. Vezi anterior nota 19 despre religia mazdeistă. Aici este transcris sub o altă formă numele lui Ormuzd. Vezi Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, ed. cit, vol. 2, pp. 83 *sq.*, unde numele este transcris Ormazd; vezi, de asemenea, Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, *op. cit.*, II, 396. Divinitate care participă în opoziţie cu Ahriman la crearea lumii.

103. Numele Aristokleei la Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 8 este Themistokleia, după o informație preluată de Diogenes de la Aristoxenos. În *Lexiconul* SUDA, Theokleia.

104. Frag. 196, ediția Rose.

105. În acest caz, Persefona este considerată ca o divinitate lunară. Explicația dată în *Rochers Lexicon*, III, 2, 2525, 3 se referă la transferul Persefonei, divinitatea chtonică prin excelență, într-o constelație. A devenit o zeitate lunară, urmată de „cîini" (planetele): Mama zeiței, Demeter, printre alte atribute, îl avea și pe acela de „Protectoare a vietăților pădurii".

106. În grecește „choinix", măsură pentru cereale, depășind un litru. Era ceva mai mare decît un *kotylos*. Fabricată din lemn, eventual, servea și ca scăunel. Iamblichos, *Proptrepticul*, 21. Vezi *Filozofia greacă...*, I, 2, *ed. cit.*, p. 57.

107. Opoziție deseori întîlnită între *rhestone*, „indolență", „lene" și *areté*, aici cu sens de „hărnicie", „silință". Pe această temă, vezi articolul lui M. Mercovich, „Pythagorika" în *Philologus*, 1964, 108.

108. Este vorba despre prohibiția etalării în public a chipurilor divine. Porphyrios revine la această prescripție în *Scrisoarea către Marcella*, 15.

109. Vezi W. Burkert, *op. cit.*, p. 184, nota 113 și Marcel Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, ed. cit., 4, 46, nota 4.

110. Să se observe că unele prescripții mai sus citate sînt simbolice iar altele sînt interdicții. Majoritatea reprezintă transpuneri de prescripții foarte vechi, despre care vezi nota 235, redactată de M. Nasta în *Filozofia greacă...*, I, 2, ed. cit., p. 125. În această notă se arată că pitagorismul se străduiește să obțină restaurarea spiritului religios, protestînd în acest fel împotriva formalismului fără acoperire rituală. Unele din aceste precepte, așa cum a arătat Marcel Detienne sînt preluate din scrierile hesiodice. Lui Pitagora se pare că-i aparține un fel de decalog inițial cu indicații de rit, preluat atît din fondul tradițional grec dar și din Orient. Nu este exclus să fie și preluări de la populațiile tracice. Vezi, de asemenea, notele 61-63 la Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 703, redactate de A. Frenkian.

111. Anterior, în paragraful 24, Porphyrios evoca legenda boului oprit de Pitagora să pască bob. Asociat cu Hera, „cea cu ochii de juncă", este de presupus că acel animal era sacru. W. Burkert (*op. cit.*, pp. 183-185 a 529) asociază doctrina metempsihozei cu interdicția de a mînca bovine. Același comentariu în articolul lui M. Marcovich, „Pythagorika", la nota 107, 34-35. Diogenes Laertios, însă, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 22, mai prozaic susține

că o asemenea interdicție avea un fond dietetic. În nota scrisă la acest pasaj, și anume nota 78, *op. cit.*, A. Frenkian atrage atenția asupra originii orientale a interdicției de a se mînca bob. În continuare, citîndu-l pe Aristotel, *Despre pitagorici*, Diogenes Laertios, *op. cit.*, scrie: „Pitagora sfătuia să nu se mănînce bob, fie din cauza asemănării cu organele genitale, fie din cauză că seamănă cu Porțile lui Hades... întrucît numai tulpina bobului nu are noduri; fie că este vătămător sau fie că ar avea forma Universului sau că este propriu oligarhiei, deoarece oligarhia îl folosea la alegeri prin tragere la sorți". Iată, așadar, o multitudine de alte interpretări.

112. Edouard des Places semnalează (nota 1, p. 57) că de aici înainte Porphyrios copiază un text preluat din Antonius Diogenes; a se vedea nota 29. Textul se află identic și la Joannes Lydos, *De mensibus*, 4, 424. Vezi și Marcovich, articolul citat, pp. 31-32 și notele aferente.

113. Lectura preferată de editor (des Places) în locul cuvîntului grec *phonos* „crimă însîngerată".

114. Floare cu puteri magice, M. Marcovich.

115. Editorul (nota 4, p. 156) adaugă, cu semne de întrebare, cuvintele din parantezele drepte. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 19: „mreană de mare".

116. Vezi nota 62 la paragrafele 27-28.

117. Hermotimos din Clazomene era un fel de înțelept-vrăjitor (șaman). Este menționat de Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 5, în legătură cu identificarea scutului dedicat de Menelaos lui Apollon. Vezi și W. Burkert, *op. cit.*, p. 138, notele 100-101, unde sînt date liste cu șamani greci.

118. Pyrrhos era un pescar din Delos, care-și amintea de toate reîncarnările prin care trecuse (Diogenes Laertios, *op. cit.*). Aceeași serie de reîncarnări la Tertulian, *De anima*, paragraful 28.

119. În text *nous*, spre deosebire de *phren*, „mintea". Conform lui Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, 30 intelectul este nemuritor, deci de aceeași esență cu cele pe care ceva mai jos în text Porphyrios le numește „incorporale", „eterne" și „de aceeași factură". A. Frenkian în nota 101, p. 708 la Diogenes Laertios, ed. cit., *Pitagora*, atrage atenția că Diogenes folosește totuși cuvîntul *phren*, „mintea", în loc de *nous*. În consecință, citîndu-l pe Aristotel *Despre suflet* III, 5, 430 a, 17 *sq.*, traduce termenul prin „mintal", și nu prin „intelect", cum este corect, deși recunoaște că Aristotel, ca și alți filozofi, de altfel, folosește

termenul de *nous*, mai frecvent cu înțelesul de „intelect" decît de „minte".

120. În text, adj. *hygiés*, „sănătos", urmat de *alethés*, „adevărat".

121. Citat din Epiharm (DK I, fr. 12). Este reluat de Porphyrios în *De abstinetia* I, 41 și III, 21. Epiharm este un poet-filozof din Sicilia, (circa 550-460 a.Chr). Era renumit atît pentru creația sa dramatică (parodii și comedie) cît și pentru poemele sale filozofice, care-l vestesc drept un precursor al lui Pitagora.

122. În greceşte, *mechanai*.

123. *Asomata*. Să se rețină că Pitagora nu califică „incorporalele" drept divine. De unde și speculațiile că acest termen ar putea influența teoria lui Platon despre *eide*.

124. Am tradus prin „aceeași specie" cuvîntul grec *homophylos* care, de fapt, înseamnă din „același neam". Cf. Platon, *Phaidon*, 78 și 79-80. Este vorba despre „incorporale", „realități neschimbătoare", neavînd aspect vizibil, dar care pot fi cuprinse numai prin „exercitarea minții" (trad. de Petru Creția, *Platon*, ed. cit., vol. IV, 1983, p. 84).

125. *Trophé*, „alimentație", „hrană", dar și „creștere" de unde și substantivul *trophos*, care poate însemna „părinte", dar și „educator" (eventual, chiar „doică").

126. În greceşte, *progymnazo*.

127. Se subînțelege: „hrană necesară intelectului pentru cunoașterea impersonalului".

128. În greceşte, *thea ton ontos onton*, „contemplarea realităților existente în realitate".

129. Acest Moderatus este un neoplatonician care a trăit în a doua jumătate a secolului I p.Chr. Este citat și Iamblichos, ceea ce înseamnă o apropiere tot mai strînsă între neoplatonicieni și pitagoroci.

130. În greceşte, *eúsemos didaskalia*, o învățătură care oferă un sens clar, sigur.

131. În greceşte, *stoicheia* ; se subînțelege elementele vorbirii, fonemele, silabele, cuvintele.

132. În greceşte, *eúnoia*: reprezentarea mintală a imaginilor care este condiționată de auzul sau de văzul unor semne (*semeia*) convenționale pentru fiecare limbă în parte. Iată, așadar, apariția unuia din fundamentele semiologiei în Antichitate, dezvoltate ulterior de stoici.

133. În greceşte, *logoi kai eide*. La Porphyrios, probabilă influență neoplatonică; *logoi* poate fi tradus și prin „raționamente".

134. „Principiile primare", în greceşte, *protai archai*, care formau principalul obiectiv al cercetărilor physicaliştilor ionieni. Aceştia le identificau cu apa, pămîntul, aerul şi focul. Pitagoreii, adică discipolii direcţi ai lui Pitagora, au găsit o altă cale, sub îndrumarea maestrului: *he arithmon delosis*, adică „demonstrarea [existenţei] pe calea numerelor".

135. Urmează o serie de explicaţii pentru simbolurile multiple pe care le include „unu" (monada) iar în paragraful următor va fi explicată semnificaţia lui „doi" (dyada). Aristotel în *Metaphysika* le-a cercetat cu multă atenţie. Vezi *Filozofia greacă...*, I, 2, ed. cit., p. 30: „Unul şi dualitatea"; „Unul şi nemărginirea"; p. 35: „Natura numerelor concrete şi a figurilor", unde este pus în discuţie termenul de „unu primordial"; p. 36. Aristotel, în general, dezaproba o asemenea teorie: „nu este adevărată afirmaţia că ar exista mărimi spaţiale indivizibile (*atoma*) şi chiar dacă s-ar întîlni cît de multe mărimi de acest fel, măcar unităţile în mod cert nu au mărime. Cum ar fi posibilă existenţa unei mărimi compuse din elemente indivizibile? Cel puţin, numărul aritmetic luat ca atare implică unităţi abstracte (monada). Dar pentru pitagorei numărul înseamnă «lucruri cu existenţă reală». *Ei aplică deci enunţuri teoretice corpurilor ca şi cum ar fi alcătuite din acele numere*" (sublinierea noastră). Traducere de Mihai Nasta.

136. Logos, în sensul de „facultate de cunoaştere, raţiunea".

137. Vezi mai sus nota 130.

138. În greceşte, *dynamis*.

139. În greceşte, *eidos*.

140. *Arché; méson; teleuté.*

141. În greceşte, *trioeidés*.

142. Interpolare eliminată la propunerea lui Usener. Cu alte cuvinte, ansamblul unui segment format din început-mijloc-sfîrşit reprezintă tot o triadă.

143. Relativ la *teleion*, „finit", „întreg", opus „infinitului", *apeiron*. Cf. Aristotel, „Metafizica" I, A 987 în *Filozofia greacă...* I, 2, ed. cit., pp. 31-32.

144. Joc de cuvinte între *dekas*, „decadă" şi *dechas*, „receptacul, de la verbul *dechomai*". Termen inventat.

145. *Teleios arithmos*, „numărul desăvîrşit"; vezi mai sus nota 143.

146. În greceşte, *diaphora*.

147. În greceşte, *analogia*.

148. *Kat'arithom logous*.

149. Verbul *periecho* înseamnă „a înconjura", „a cuprinde". Așadar, traducerea exactă ar fi: „decada cuprinde orice altă formă numerică".

150. Majoritatea populației grecești din sudul Italiei și din Sicilia era alcătuită din comunități dorice, sosite din Peloponez. Dialectul pe care-l vorbeau păstra numeroase forme arhaice, atît în lexic, cît și în structurile gramaticale.

151. În greceşte, *dogmata*, cuvînt care s-ar putea traduce și prin „teze".

152. Se făcea distincția între „pitagorei", discipoli direcți ai lui Pitagora și „pitagorici", persoane preocupate de studiul doctrinei pitagorice, fără nici un aport personal în îmbogățirea ei. În aceeași privință, Plotin în *Enneada* a V-a, 61.

153. Aici sînt înșirate aproape toate numele acelora care făceau parte din așa-numita „Academie veche", prezentată de Diogenes Laertios în *Viețile filozofilor*. Li se aduce acuzarea că s-au inspirat din belșug din doctrina lui Pitagora. Aristoxenos din Tarent, deseori citat de Porphyrios cît și de Diogenes Laertios, nu era altceva decît un biograf erudit.

154. În greceşte, *karpimos*, „roditor".

155. Conținutul acestui paragraf se află și la Iamblichos *VP*, 248 *sq*., aproape cuvînt cu cuvînt. Vezi *Filozofia greacă*..., I, 2, ed. cit., pp. 20-22. La Diogenes Laertios, lipsește.

156. Vezi mai sus paragraful 13 și nota 37. De asemeni, *Filozofia greacă*... II, 1, *Pitagora*, pp. 64-66 în care se găsesc citate din Iamblichos *VP* relativ la physiognomonică, „știința care citește trăsăturile feței".

157. Vezi, în continuare, Iamblichos *VP*, 248 *sq*.

158. Despre Milon vezi mai sus nota.

159. Informația nu corespunde cu relatările din paragraful 15. Îngrijirea și apoi moartea lui Pherekydes s-au petrecut pe vremea cînd Pitagora locuia încă în Samos. În paragraful următor această informație este însă corectată.

160. Despre Lysis din Tarent, pitagoreu de frunte, vezi *Filozofia greacă*..., II, 2, pp. 242-244. Archippos s-a retras la Tarent, Iamblichos, *VP*, 250. *Filozofia greacă*..., I, 2, ed. cit., pp. 21-22. Mărturii și la Cornelius Nepos, *Epaminonda*, 2, precum și la Diodor, *Bibliotheka*, X, 11. Relativ la Neanthes, vezi nota 2.

161. Dikaiarchos din Messina, literat și om de cultură, de asemenea geograf, a fost unul din discipolii lui Aristotel și Theofrast. Principala sa lucrare, *Bios Hellados* (*Viața Elladei*) este o istorie destul de bine structurată a culturii grecești din toate ținuturile

lumii antice ocupate de greci. Este și autorul unor scrieri biografice printre care se afla și o *Biografie* a lui Pitagora. În scrierea sa *Tripolitikon*, s-a arătat un dușman fățiș al ideilor politice ale lui Platon. Recunoștea forma sferică a Pământului și a întocmit o hartă, vestită în Antichitate, a continentelor pe atunci cunoscute, respectiv Europa, Asia și Lybia (Africa).

162. Calaunia era o mică localitate la nord de Locroi, aproape de Bruttium. În paragraful 56 se găsește una din versiunile asupra modului cum a scăpat Pitagora cu viață din incendiul devastator căruia i-au căzut pradă discipolii săi. În versiunea lui Iamblichos (loc. cit.), odată scăpat cu viață a plecat la Metapont unde, zice-se, „atunci și-a găsit sfîrșitul".

163. „Bătrînii" sînt membri ai Gerousiei locale. Legislația Crotonei fusese dată de Zaleucos, discipol devotat lui Pitagora. Platon, *Timaios*, 20 a, 2, și Polibiu, *Istoria*, XII, 16.

164. Vezi mai sus paragraful 4 și nota 14.

165. Vezi nota 94, Iamblichos, *VP*, 252-253, îl enumeră și pe Platon printre cei „neinițiați" în doctrină. Se înțelege, astfel, de ce Platon căuta, îndiferent de preț să găsească manuscrise pitagorice.

166. Archippos, conform tradiției, a jucat un rol mai însemnat în propagarea pitagorismului decît Lysis, *Filozofia greacă*... II, 1, ed. cit., pp. 242-244. După unele izvoare, el a preluat conducerea școlii, nu Philolaos. Cît despre Philolaos, *Filozofia greacă*..., II, 2, ed. cit., pp. 70 *sq*., Diogenes Laertios ne informează că Platon, prin intermediul lui Archytas a cumpărat la un preț foarte mare scrieri ale lui Philolaos.

167. După această mărturie se pare că termenul *philosophia* datează o dată cu înființarea școlii pitagorice, deși nu este atestat decît în opera lui Platon. Problema este controversată. Vezi Aram Frenkian, *Introducere la Diogenes Laertios*, ed. cit., p. 8; Heracleides din Pont (circa 360-300, D.L. v., 16), filozof care și-a început studiile la Academie și mai tîrziu s-a ocupat de scrierile peripatetice afirmă cu hotărîre că termenul apare pentru prima oară în vocabularul filozofic al pitagoricilor (Heracleides, frag., 83 Wehrli). Spusele sale sînt confirmate de Cicero în *Tusculane* V, 3, 8 precum și de Eusebios în *Preparatio Evangelica*, X, 4, 13. În 1960 W. Burkert s-a ocupat de această problemă în studiul său intitulat „Platon oder Pythagoras?", publicat în *Hermes*, 88, 159-177. Concluzia la care ajunge este că Platon a folosit în mod curent termenul atunci cînd cita opere filozofice atribuite lui Pitagora.

168. În text, *hypomnemata kephalaiode*.

169. Diogenes Laertios, *op. cit.*, *Pitagora*, VIII, îi menționează pe ultimii pitagorei pe care Aristoxenos i-a cunoscut personal: „Erau elevii lui Philolaos și ai lui Eurytos". Vezi și Iamblichos, *VP*, 250-251.

170. Nicomachos, circa 100 p.Chr., a fost un renumit neopitagoric și matematician, originar din Smyrna. Din operele sale s-au păstrat un tratat *Despre aritmetică* și un manual referitor la *Armonie*, redactat după învățăturile lui Pitagora despre „armonia corpurilor cerești". Rezultă că s-a ocupat și de biografia lui Pitagora. Cf. Iamblichos, *VP*, 233, care, probabil, cunoștea și el opera lui Nicomachos.

171. Este vorba despre tiranul Siracuzei, Dionysos al II-lea (cel Tînăr) căruia, în calitate de fost elev, îi sînt adresate cîteva din *Scrisorile* lui Platon. *Scrisoarea a III-a* pare a fi autentică. Alungat din Syracuza de rivalul său politic, Dion, care îi era și rudă, izbutește să reia puterea pentru un scurt timp, între anii 347 și 344. În *Scrisorile* lui Platon este adesea incriminat, deși, incontestabil, Dionysos, era un harnic cercetător al sistemelor filozofice de pe vremea sa. Ceea ce l-a supărat pe Platon a fost faptul că tînărul a căutat să se documenteze și în afara lecțiilor predate de magistru. Corintul era metropola multor orașe siciliene. Se știe că Dionysos cînd a pierdut o bătălie navală în fața lui Dion, s-a refugiat în sudul Italiei. Din această mărturie reiese că în pribegie Dionysos ajunsese și la Corint. Cf. Plutarh, *Moralia, De garrulitate*, 17, 511 a. Cînd s-a întors la Syracuza, Dionysos află că toți membrii familiei sale fuseseră executați.

172. Despre această istorioară morală care are la bază tema prieteniei (*philia*) vezi W. Burkert, *op. cit.*, p. 104, nota 36. Cicero, care la rîndul său a scris micul tratat despre prietenie, *De amicitia* o evocă în unele din scrierile sale, printre care și în *Tusculane*, V, 22. Aici însă este desigur vorba despre o prietenie în conformitate cu prescripțiile pitagorice.

173. Aici se întrerupe manuscrisul Bodleianus editat și tradus de Edouard des Places la Editura Belles Lettres. Continuarea poate fi reconstituită după Iamblichos, *VP*, 189-194: Myllias și soția acestuia, Timycha, au fost torturați și apoi uciși, dar n-au trădat secretul interdicției de a se mînca bob. Hippobotos e un pitagoric care a trăit la finele sec. al III-lea a.Chr. Despre Neanthes, vezi nota 2.

Orientare bibliografică

BALTZER, E., *Pythagoras, der Weise von Samos*, ed. a doua, Walluf de Wiesbaden, 1973.

BURKERT, Z., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. engl. de E.L. Minar jr., Cambridge, 1972.

CAPPARELLI, A., *La sapienza di Pitagora*, vol. I, II, Padova, 1941-1944.

DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922.

DETIENNE, M., *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles-Berchem, 1962.

DE VOGEL, C.J., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966.

DUMONT, J.-P., *Les écoles présocratiques*, Paris, 1991.

HUFFMAN, K., „Pythagorisme", în *Le savoir grec*, ed. Jacques Brunschwig şi Geoffrey Lloyd, Paris, 1996, pp. 982-1000.

MATTÉI, J.-F., *Pythagore et les Pythagoriciens*, Paris, „Que sais-je?", 1993.

THESLEFF, H., „An Introduction to the Pyhtagorean Writings of the Hellenistic Period", în *Acta Academiae Aboensis, Humaniora*, vol. 24, tom 3, 1961.

VIAȚA LUI PLOTIN

LUC BRISSON

PLOTIN: O BIOGRAFIE*

Scopul acestui studiu[1] este dublu: să regrupeze şi să claseze într-o ordine cronologică cît se poate de riguroasă informaţiile risipite în *Viaţa lui Plotin*, care se referă la evenimentele importante ce au marcat existenţa lui Plotin clarificînd, tot în măsura posibilului, pasajele din lucrarea lui Porphyrios de unde provin aceste informaţii; să scoată în evidenţă intenţiile care au decis redactarea *Vieţii lui Plotin* şi au determinat structurarea ediţiei sistematice a *Enneadelor*, căci, nu trebuie să uităm, titlul complet al lucrării lui Porphyrios este următorul: *Despre viaţa lui Plotin şi despre ordinea cărţilor sale.*

Pe lîngă dualitatea acestui proiect, *Viaţa lui Plotin* prezintă o dificultate suplimentară, în prima parte, care se înrudeşte, în fapt, cu un discurs de elogiu[2], implicînd, pe de o parte, un element biografic, pe de alta, un element apologetic ce nu se acordă întru totul unul cu celălalt: întrucît elogierea virtuţilor practicate de către „erou" (a cărui obîrşie trebuie totuşi evocată, naştere – situată, copilărie – descrisă şi moarte – amintită [atunci cînd acesta a murit deja]) aparţine vîrstei adulte.

---

* Studiu inclus în Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. II, Paris, 1992. Traducere de Cristian Bădiliţă, cu permisiunea lui Luc Brisson. (Notele indicate prin asterisc aparţin traducătorului.)

1. Despre biografia lui Plotin, cele mai recente şi mai importante titluri sînt: Richard Harder, „Plotinus Leben, Wirkung und Lehre", 1958, în *Kleine Schriften*, Munchen, 1960, pp. 257-295; J.M. Rist, *Plotinus : The road to reality*, Cambridge, 1967, pp. 2-20.
2. Regulile de urmat se găsesc în mare parte inventariate de către Menandru retorul, în *Peri epideiktikon*, ed. D.A. Russe şi N.G. Wilson, Oxford, 1981. După cum explică M. Patillon (*Éléments de rhétorique classique*, Paris, 1990, p. 147), elogiul este expunerea calităţilor unei persoane. „Dezvoltarea cuprinde: obîrşia: neamul, patria, strămoşii şi părinţii din care se trage o anumită persoană; educaţia: ocupaţiile, artele precum şi legile care au format-o; acţiunile: din punct de vedere sufletesc, curajul sau înţelepciunea; din punct de vedere trupesc, frumuseţea, rapiditatea sau forţa de care a dat dovată; în sfîrşit, din punctul de vedere al şansei, bogăţiile, norocul şi prietenii de care s-a bucurat."

Pentru a compune *Viața lui Plotin*, scrisă treizeci de ani după moartea lui Plotin, Porphyrios evocă amintirea ședерii lui Plotin, ce trebuie să cadă în al treisprezecelea an al domniei lui Severus (capitolul 2). Porphyrios adaugă: „Dar el n-a dezvăluit nimănui nici luna și nici ziua în care s-a născut..." (capitolul 2). O asemenea mărturisire grevează orice informație privitoare la biografia lui Plotin; necunoașterea lunii de naștere a unui individ implică o marjă de eroare ce poate să meargă pînă la unsprezece luni.

După unele mărturii, altele decît *Viața lui Plotin* de Porphyrios, Plotin era originar din Lyco, în Egipt. Termenul poate desemna două cetăți Lyco, una în Deltă, cealaltă în Egiptul de Sus; în general, se reține a doua ipoteză, Lycopolis corespunzînd modernului oraș Assiut.

Două indicii ne fac totuși să gîndim că Plotin nu era egiptean în sensul strict al cuvîntului; „Plotin" e un nume latinesc, nu egiptean. În plus, cultura lui Plotin pare să fi fost exclusiv grecească. Faptul că filozoful pronunță și scrie prost limba greacă nu ne autorizează să tragem nici o concluzie care să nu fie de ordin strict personal în acest domeniu. Invers, cînd Plotin vorbește despre hieroglife în *Enneade* V 5, 8, el face dovada unei totale necunoașteri a modului de funcționare a acestui sistem de scriere.

Nu știm nimic nici despre familia lui Plotin. Cîteva indicii însă ne fac să presupunem că Plotin aparținea unei familii bogate, cultivate și avînd multe relații.

Porphyrios nu vorbește niciodată de părinții lui Plotin, dar amintește de doica acestuia (capitolul 3). Așa cum a remarcat H.D. Saffrey[3], situația este absolut paralelă cu a lui Aelius Aristide care nu-și evocă decît o singură dată tatăl (II, 4) și mama (III, 6), dar care menționează destul de des trei tați adoptivi. În vremea aceea, se pare, progeniturile familiilor bogate erau, din cea mai fragedă pruncie și pînă la vîrstă adultă, încredințați unor mame și tați adoptivi[4]. Practica respectivă avea avantajul că-i elibera pe părinți de sarcinile fastidioase: mamele nu mai trebuiau să alăpteze, iar tatăl era scutit să supravegheze educația copilului. Într-adevăr, Plotin merge la un învățător încă de la vîrsta de

3. În nota 57 la *Discursurile sacre* (I, 27) ale lui Aelius Aristide, introducere și traducere de A.J. Festugière.
4. Despre această instituție, cf. A. Cameron, „*Threptos* and related terms in the Inscriptions of Asia Minor", în *Anatolian Studies presented to W.H. Buckler*, Manchester, 1939, pp. 27-62.

şapte ani (capitolul 3). Iar cînd împlineşte douăzeci şi şapte îşi poate îngădui să caute un profesor de filozofie la Alexandria.

Apoi el reuşeşte, probabil prin relaţiile de familie, să fie admis în suita împăratului Gordian al III-lea, pornit cu război împotriva perşilor. Ne putem gîndi că însăşi instalarea sa la Roma, unde întreţine strînse relaţii cu mulţi senatori, a fost facilitată şi înlesnită de aceleaşi relaţii ce-i vor îngădui mai apoi să stabilească legături privilegiate cu împăratul Galian şi cu soţia acestuia, Salonina. În sfîrşit, pare absolut plauzibil ca Gemina, în casa căreia locuia Plotin, să fi fost văduva împăratului Trebonian.

2. Vîrsta cugetării: 212

În *Viaţa lui Plotin*, Porphyrios relatează această confidenţă care vine chiar din gura lui Plotin:

> „Iată totuşi cîteva lucruri despre sine, pe care însuşi ni le povestea de bunăvoie în desele noastre convorbiri. De pildă, pînă la opt ani se tot ducea la doica sa şi, cu toate că acum umbla la şcoală, îi dezvelea sînii cerînd să sugă" (capitolul 3).

Această anecdotă intrigă prin caracterul ei neaşteptat în viaţa unui filozof şi ne emoţionează întrucît ne spune ceva despre viaţa particulară a lui Plotin. Ea pare totuşi mai puţin surprinzătoare, dacă ne închipuim că Plotin o folosea ca pe un exemplu pentru a ilustra accesul fiinţei umane la „noţiunile comune", între care găsim, la capitolul morală, noţiunile de „bun" şi „just". Într-adevăr, stoicii[5] fixau la şapte ani vîrsta începerii cugetării, care în mod firesc marca şi începutul vieţii şcolare.

3. Convertirea la filozofie; şederea în preajma lui Ammonios: 232-243

Acestea fiind zise, vom nota că Porphyrios face în aşa fel încît anul convertirii lui Plotin să fie un multiplu de 7[6]:

---

5. O asemenea ipoteză nu implică faptul că Plotin accepta teoria stoică a cunoaşterii. El putea foarte bine să invoce această teorie fie pentru a o critica, fie pentru a o „amenaja" în funcţie de obiectivele sale.
6. Despre importanţa numărului 7 în vîrstele vieţilor, cf. F. Boll, „Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen" (1913), în *Kleine Schriften*, Leipzig, 1950, pp. 156-224;

„La douăzeci şi opt de ani s-a simţit atras de filozofie şi, fiindu-le recomandat filozofilor care se bucurau pe atunci de cea mai mare faimă în Alexandria, după ce [s-a dus şi] i-a ascultat, s-a întors de la lecţiile lor atît de abătut[7] şi plin de întristare, încît şi-a vărsat necazul către un prieten. Prietenul, ghicind parcă ce-i poftea inima, l-a dus la Ammonios[8]. Pe acesta nu-l încercase pînă atunci. După ce a mers şi l-a ascultat, Plotin i-a zis prietenului său: «Pe acesta îl căutam!»[9]. De atunci nu s-a mai dezlipit de Ammonios (capitolul 3)".

---

pp. 183-213. Plotin ajunge la vîrsta cugetării la 7 ani; se converteşte la filozofie la 28; începe să predea la 42; se hotărăşte să scrie la 49. De remarcat că în speculaţiile numerologice, numărul 7 este pus în legătură cu Atena, zeiţa *nous*-ului. Pe de altă parte, vom nota că Porphyrios a avut ca discipol pe un anume Anatolius, autor al unui tratat de aritmologie pitagoreică în 10 cărţi şi maestru al lui Iamblicos, care ne-a păstrat mai multe fragmente din acest tratat.

7. Termen interesant în greacă: *katephes*. Este cel care stă tot timpul cu ochii în pămînt de supărare. În terminologia creştină (mai ales monastică), prin *katephes* este desemnat acedicul, călugărul bîntuit de către demonul de amiază.

8. Este vorba de Ammonios Sakkas, profesor de filozofie la Alexandria, platonician. I-a avut elevi pe Plotin, Origen (filozoful, nu teologul creştin!), Longin (căruia tradiţia îi atribuie paternitatea celebrului tratat *Despre sublim*), Erennios, Theodosios (pomenit de Porphyrios în capitolul 7). N-a lăsat nici o lucrare scrisă. Plotin îl întîlneşte pe Ammonius în 232 şi-l părăseşte în 243. Figura lui Ammonios Sakkas este învăluită de mister. O mărturie răsdiscutată a lui Porphyrios (în *Contra Christianos*) citată de către Eusebiu în *Istoria ecleziastică* (VI, 19, 6), ni-l prezintă pe Ammonios ca un apostat. El este pus în contrast cu Origen, discipolul său, care, după ce-i urmează cursurile, îmbrăţişează creştinismul. Specialiştii pun la îndoială precizia informaţiilor lui Porphyrios din acest pasaj. El a scris tratatul împotriva creştinilor pe cînd se afla în Sicilia, după moartea lui Plotin, aşadar fără să poată verifica datele direct la sursă. Pe Origen, teologul creştin, îl cunoscuse în tinereţe; pe celălalt Origen, codiscipolul lui Plotin şi adevăratul elev al lui Ammonios, nu-l cunoştea decît din auzite. Prin urmare, presupun specialiştii în problemă, Porphyrios i-ar fi confundat într-un singur personaj pe cei doi Origen. A se vedea studiul lui R. Goulet, „Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres...", în *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 57, 1977, pp. 471-496.

9. Tribulaţiile unui tînăr însetat de cunoaştere, umblînd după maestrul ideal reprezintă un element constant în biografiile nu numai

Aşadar, abia la douăzeci şi şapte de ani trecuţi Plotin se apucă de filozofie. Dacă s-a născut în 205, atunci evenimentul trebuie situat în 232.

Nu e uşor să ne facem o idee despre locul pe care-l deţinea filozofia în Alexandria acelei vremi. Dar nu e mai puţin adevărat că Ammonios trebuie să fi fost cunoscut, deoarece, în afară de Plotin, el i-a avut discipoli pe Origen şi pe Erennios, iar Longinos a studiat multă vreme pe lîngă Ammonios şi Origen (capitolul 20). Pe de altă parte, Longinos clasează printre cei care, purcezînd să-şi treacă părerile în scris, n-au reţinut din ştiinţa „bătrînilor" decît cîteva date firave (capitolul 20), pe un peripatetician din Alexandria, Heliodor, care trebui să fi fost un contemporan al lui Ammonios.

Nu se ştiu multe despre Ammonios Sakkas – doar că va fi suferit influenţa lui Numenios. În prefaţa cărţii sale *Despre sfîrşit*, Longinos vorbeşte despre Ammonios ca despre un platonician mulţumit să-şi vadă elevii progresînd, dar fără să dorească să-şi scrie învăţăturile (capitolul 20). Această abţinere de la scris s-ar putea explica, într-un context puternic inspirat de tradiţia neopitagoreică, prin termenul de „taină"[10]. În plus, Plotin împreună cu doi codiscipoli ai săi, Errenius şi Origen, a mers pînă la a face un pact prin care se legau să nu dezvăluie, nu doar prin scris, ci nici oral[11], învăţăturile lui Ammonios (capitolul 3).

Putem bănui că şi după ce s-a instalat la Roma, Plotin a păstrat, cu discipolii lui Ammonios şi, în general, cu un anumit

---

păgîne, ci şi evreieşti şi creştine. Întîlnim paralele în *Autobiografia* lui Flavius Iosephus (II, 10); Iustin, *Dialogul cu Trifon* (întreg prologul pînă la 8, 1); *Omiliile pseodo-clementine* (I, 3, 1; 9, 2; 21, 1). G. Bardy, în *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris, 1949), scrie despre întîlnirea lui Plotin cu Ammonios: „Nimic mai remarcabil decît această convertire bruscă şi definitivă. Cînd ea se produce Plotin este complet zăpăcit; el caută cu ardoare o doctrină care să-i aducă în acelaşi timp adevărul şi o regulă de viaţă. Dar nu i-a fost încă dat să o descopere. Învăţătura lui Ammonios este ca o revelaţie pentru el; din prima clipă i se dăruieşte cu totul" (p. 63).

10. Despre subiect, cf. Luc Brisson, „Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien", în *Le secret*, Lyon-Paris, 1987, pp. 87-101.
11. Angajamentul respectiv este mult mai constrîngător, întrucît el pune în discuţie însăşi posibilitatea oricărei forme de învăţămînt. Incidentul cu Origen (capitolul 14) ilustrează problemele suscitate de acest angajament.

mediu alexandrin, relații destul de strînse. Doi alți discipoli ai lui Ammonios sînt amintiți în *Viața lui Plotin* : un anume Theodosios (capitolul 7), a cărui fiică s-a căsătorit cu Zethos, un discipol al lui Plotin, și Olympios (capitolul 10) care, tînjind să ocupe primul loc, în școala lui Ammonios probabil, îl privea pe Plotin de sus, vrînd chiar să atragă asupra lui, prin practici magice, influența malefică a astrelor (încercare nereușită, de altfel). Să mai notăm că tot originari din Alexandria sînt: Eustochios (capitolul 7), medicul care l-a îngrijit pe Plotin aflat pe patul morții, și Serapion (capitolul 7), la început retor, apoi discipol al lui Plotin, dar renunțînd de tot la afacerile lui cămătărești[12]. Vom aminti în sfîrșit ședința din templul lui Isis, unde intervine un egiptean abia sosit la Roma (capitolul 10).

Din ziua în care l-a întîlnit pe Ammonios, Plotin a rămas unsprezece ani să-i urmeze învățătura (capitolul 3). Acești unsprezece ani sînt cuprinși între convertirea lui Plotin la filozofie (232) și plecarea sa în Orient cu armata lui Gordian al III-lea (în 243, cînd avea treizeci și nouă de ani). Nu e nevoie să fim prea tari la aritmetică pentru a ne da seama că Porphyrios reduce la unsprezece o durată de doisprezece ani. Richard Goulet propune două explicații la această anomalie. Sau Plotin nu l-a descoperit pe Ammonios decît după un an de căutări, în așa fel încît studiile sale în preajma lui Ammonios au durat din 233 pînă în 243. Sau Porphyrios situează sfîrșitul sejurului lui Plotin pe lîngă Ammonios cu un an înaintea plecării lui Plotin împreună cu suita lui Gordian al III-lea și numără cei unsprezece ani începînd cu 232 (așadar nu pune la socoteală perioada inițială de tatonare a lui Plotin). Dar sînt posibile și alte explicații, de pildă: recurgerea la un numeral ordinal, multiplu de șapte ($28=4\times7$) pentru desemnarea vîrstei lui Plotin îl va fi indus în eroare pe Porphyrios.

Plotin îl părăsește pe Ammonios ca „să se apuce de filozofia cu care se îndeletniceau perșii, ba chiar și de aceea aflată în plină înflorire la indieni" (capitolul 3). El se alătură suitei împăratului Gordian al III-lea, un tînăr de optsprezece ani, care se avîntă într-o expediție împotriva perșilor.

12. Tema cupidității și a șireteniei egiptenilor se află deja prezentă în dialogurile platoniciene (*Republica* IV, 436 A și *Legile* V, 747 C-D).

4. Plotin la curtea împăratului Gordian al III-lea: 243

Expediția a plecat de la Roma în primăvara lui 242, dar abia anul următor armata, regrupată la Antiohia, porni atacul. Putem deci presupune că Plotin a fost acceptat în suita împăratului Gordian al III-lea, în 243, nu la Alexandria, ci la Antiohia. În vîrstă de 38 de ani, era prea bătrîn pentru a fi înrolat ca soldat. În plus, fuga sa la Antiohia după asasinarea lui Gordian al III-lea lasă să se înțeleagă faptul că el se afla în anturajul imediat al împăratului, iar nu cu grosul armatei, care rămase pe loc, cel puțin o vreme. Trupele romane înregistrară succese substanțiale înainte de moartea lui Timesitheus[13], prefect al Pretoriului. În primăvara lui 244, Plotin părăsi Antiohia pentru a veni la Roma; are patruzeci și doi de ani (capitolul 3). Și, cum evenimentele povestite de Porphyrios se desfășoară în cursul primului semestru al lui 244, putem presupune că Plotin n-a născut înainte de iulie 205. Dar aceasta nu-i decît o ipoteză, a cărei verificare presupune validitatea tuturor informațiilor pe care ea se sprijină.

5. Instalarea la Roma: 244

Așadar Plotin se instalează la Roma în 244, poate la sfîrșitul primului semestru ori mai degrabă chiar la începutul celui de-al doilea. Vom nota că Plotin nu pare să fi fost îngrijorat, chiar dacă instalarea lui coincide cu întoarcerea lui Filip Arabul în Capitală. Nu știm nimic despre activitatea lui între monetul sosirii și cel în care Amelios vine să-l caute.

Amelios a venit la el în al treilea an al șederii [lui Plotin] la Roma (anul al treilea al domniei lui Filip) și a rămas în preajmă-i pînă în primul an al domniei lui Claudius, douăzeci și patru de ani cu totul (capitolul 3).

Prin urmare, Amelios se atașă de Plotin la numai doi ani după venirea acestuia la Roma. Scurtul răstimp scurs între cele două

13. Gaius Sabinus Aquila Timesitheus, ajuns prefect al pretoriului, era socrul foarte tînărului împărat Gordian al III-lea, pe care l-a ținut mereu sub control. *Istoria Augusta* îl descrie astfel: *doctissimi viri, quem causa eloquentiae dignum parentela sua putavit (= Gordian III) et praefectum statim fecit* („Bărbat foarte învățat, pe care, datorită elocvenței sale, Gordian al III-lea l-a considerat vrednic să-i devină rudă și l-a numit îndată prefect", *Vita Gordianorum*, capitolul 23).

evenimente ne face să presupunem că Amelios a devenit discipolul şi, cum lasă să se înţeleagă Longinos (capitolul 20), asociatul lui Plotin, chiar din momentul în care acesta şi-a deschis Şcoala.

6. Primii ani de învăţământ ai lui Plotin la Roma: 246-254

După această ipoteză, ar trebui să plasăm deschiderea Şcolii lui Plotin în 246, foarte probabil în a doua jumătate a anului, ţinînd cont: 1) de perioada presupusă a sosirii lui Plotin la Roma şi 2) de organizarea anului şcolar roman. Plotin ar fi avut atunci patruzeci şi doi de ani, un alt multiplu de şapte ($42=7\times6$).

Timp de zece ani Plotin rămase credincios pactului încheiat cu ceilalţi doi discipoli ai lui Ammonios: Erennios şi Origen. El predă fără să scrie nimic şi mai cu seamă, lucru mult mai surprinzător, fără să divulge nimic, în predarea sa, din învăţăturile lui Ammonios (şi asta o bucată bună de timp, a cărei durată nu poate fi determinată).

Aşadar Plotin n-a scris absolut nimic zece ani de zile, altfel spus, din 244, anul sosirii lui la Roma, şi pînă în 253, întrucît s-a apucat de scris abia în primul an al domniei lui Galienus, în 254. Această perioadă cuprinde, la rîndu-i, două momente, a căror durată iarăşi nu se poate preciza. Într-un prim timp, Plotin nu dezvăluie absolut nimic din învăţăturile lui Ammonios; în al doilea însă, el îşi face cursurile din substanţa acestor învăţături, fără ca totuşi să le aştearnă în scris.

Pentru cele întîmplate în perioada cuprinsă între 246 şi 253, Porphyrios se sprijină exclusiv pe mărturia lui Amelios: „După cum ne povestea Amelios, cursurile se desfăşurau în neorînduială şi erau pline de vorbărie, căci Plotin îi tot îndemna pe elevi să pună întrebări şi să iscodească". Caracterul pe care Plotin îl dădea cursurilor sale, poate din pură înclinaţie personală, dar poate şi pentru a-l imita pe Socrate din *Dialogurile* platoniciene, nu făcea prea uşoară sarcina lui Amelios, care se străduia să compună scolii plecînd de la cursuri (capitolele 3 şi 4). Dacă interpretăm într-un anume sens mărturia lui Proclus, aceste scolii vor fi fost difuzate (*In Tim.* II, p. 213, 9-13); dar este imposibil să ne pronunţăm cu certitudine asupra subiectului.

7. Primele scrieri ale lui Plotin: 254-263

Plotin se apucă de scris în primul an al domniei lui Galienus: are patruzeci și nouă de ani, încă un multiplu de șapte ($49=7\times7$). Nouă ani mai tîrziu, scrisese mai bine de jumătate din operă.

Chiar din primul an al domniei lui Galienus, Plotin s-a apucat să scrie despre diferite subiecte, așa că pînă în cel de-al zecelea an al domniei lui Galienus, „cînd eu, Porphyrios, l-am întîlnit întîia oară, el redactase douăzeci și una de cărți" (capitolul 4).

Iată lista acestor scrieri rînduite în ordine cronologică, a apariției lor:

1. I 6;	2. IV 7;	3. III 1;
4. IV 2;	5. V 9;	6. IV 8;
7. V 4;	8. IV 9;	9. VI 9;
10. V 1;	11. V 2;	12. II 4;
13. III 9;	14. II 2;	15. III 4;
16. I 9;	17. II 6;	18. V 7;
19. I 2;	20. I 3;	21. IV 1.

Totul ne îndeamnă să credem că Amelios continua să compună scolii pe marginea cursurilor lui Plotin. Dar, cum aceste scolii n-au fost păstrate, nu putem ști ce legătură era pe atunci între scrierile și învățătura orală a lui Plotin.

Oricum, chiar dacă Plotin începuse deja să divulge doctrina lui Ammonios expunînd-o în cursurile sale și explicînd-o în scrieri, el continua, într-o anumită măsură, să se simtă vizat de pactul încheiat odinioară cu Erennios și Origen, pact care privea nu numai difuzarea prin scris, ci și divulgarea orală a învățăturilor lui Ammonios. Două anecdote povestite de Porphyrios în *Viața*... ilustrează afirmația noastră.

Prima dintre ele îl are în centru pe Origen, codiscipolul lui Plotin pe lîngă Ammonios, cel puțin dacă-i dăm crezare lui Longinos:

> „Într-o zi, cînd Origen a venit la un curs, Plotin s-a roșit tot în obraji și a vrut să se ridice; rugat totuși de către Origen să continue, a spus că vorbitorului îi piere orice chef atunci cînd se vede cuvîntînd în fața unora care știu ce are el de gînd să zică. Astfel, după un scurt dialog, se ridică și ieși" (capitolul 20).

Este imposibil să ştim dacă Porphyrios a fost sau nu martorul scenei ori dacă povesteşte pur şi simplu incidentul după mărturia lui Amelios; cu alte cuvinte, este imposibil să ştim dacă incidentul a avut loc înainte de 263. Pe de altă parte, atunci cînd evocă scrierile lui Plotin găsite în momentul sosirii sale la Şcoală, Porphyrios declară:

> „[Aceste scrieri], aveam să aflu, le împărţise numai cîtorva discipoli; într-adevăr, transmiterea[14] nu era nicidecum o treabă uşoară şi lipsită de bătaie de cap; cei ce urmau să primească [tratatele] erau aleşi cu multă grijă" (capitolul 4).

Porphyrios avea să îndepărteze neîncrederea după un soi de iniţiere filozofică implicînd un „paricid", care luă forma renunţării la un punct de interpretare a doctrinei lui Platon, foarte drag medioplatonicianului Longinos, profesorul lui Porphyrios de la Atena, de care acesta tocmai se despărţise.

8. Şederea lui Porphyrios în preajma lui Plotin: 263-268

Cînd ajunge la Roma împreună cu Antonios din Rhodos, Porphyrios – care vine din Grecia, adică foarte probabil de la Atena, unde frecventase şcoala lui Longinos – îl întîlneşte pe Amelios, aflat de optsprezece ani în preajma lui Plotin (capitolul 4). Porphyrios ţine să precizeze că a ajuns la Roma puţin înainte de *dekaetia* lui Galienus şi că l-a întîlnit pe Plotin în timpul vacanţei de vară, atunci cînd acesta continua să predea, dar într-un mod diferit, în afara Romei, probabil pe moşia lui Zethos, după cum vom vedea mai încolo. Porphyrios avea atunci treizeci de ani; Plotin, cincizeci (capitolul 4). Ne găsim aşadar în vara lui 263.

Se înţelege de la sine, despre această perioadă corespunzătoare şederii lui Porphyrios pe lîngă Plotin, adică între vara lui 263 şi 268 (nu se ştie exact cînd), informaţiile privitoare la viaţa lui Plotin sînt cele mai numeroase şi mai sigure. Le voi grupa deci, pentru claritate, sub trei rubrici: activitate de predare, activitate literară şi mod de viaţă.

---

14. Sensul lui *ekdosis*, în context, este cel de „transmitere". Scoliile, notele de curs luate de către unii elevi erau confruntate cu notele originale întocmite de profesor şi abia apoi făcute publice.

8.1. Activitatea de predare

În prefața cărții sale scrise în jurul lui 265, intitulată *Contra lui Plotin și Gentillianos Amelios, Despre scopul ultim*, Longinos îi amintește pe „cei care, pînă acum, oferă un învățămînt public (*demosieuontes*), Plotin și Gentillianos Amelios, tovarășul său (*gnorimos*)" (capitolul 20). În *Viața lui Plotin*, Porphyrios folosește un vocabular școlar bine cunoscut. El vorbește despre Plotin ca despre un maestru (*ton didaskalon*, 18), precum în altă parte, Amelios (*tou kathegemenos hemon*, 17). Adesea, în *Viața lui Plotin*, sînt evocate cursurile (*diatribai*, capitolele 3, 18) și întrunirile (*synousiai*, capitolele 1, 3, 5, 13, 14, 16, 18).

Așadar, este evident că Plotin era, la Roma, șeful unei școli de filozofie. Recunoașterea acestui fapt ridică, pe de altă parte, o serie de întrebări la care nu e deloc ușor să găsim un răspuns. Ce trebuie să înțelegem prin cuvîntul „școală"? Unde preda Plotin? Ce public avea? Despre ce preda? Cum preda?

a) *Sensul cuvîntului „școală"*

După cum a arătat Marie-Odile Goulet-Cazé, verbul folosit de către Longinos (capitolul 20) pentru a desemna activitatea de predare a lui Plotin și a lui Amelios la Roma (*demosieuontes*) trebuie interpretat într-un sens minimal, anume, în cel de „învățămînt public". Plotin și Amelios nu erau titularii unei catedre imperiale sau municipale și nu conduceau nici o instituție privată. Ei ofereau un învățămînt deschis tuturor, dar foarte probabil cu titlu privat, fără caracter instituțional, adică fără structuri stabilite după legi și cutume și mai cu seamă fără o permanență implicînd ideea de succesiune. Într-adevăr, dacă școala ar fi prezentat un caracter instituțional, Plotin ar fi avut un succesor, iar legăturile cu cei care veniseră să-l audieze nu s-ar fi destrămat atunci cînd, cu puțin înaintea morții, el părăsi Roma (în același timp ca și Amelios, de altfel). O asemenea disoluție, bruscă, nu împiedică totuși ca Școala lui Plotin, adică „tradiția spirituală" sau „curentul de gîndire" plotinian, să aibă o anumită influență în marile centre intelectuale ale Imperiului: în special Apameea și Atena.

b) *Locul de predare*

Dar unde preda Plotin?

Plotin locuia în casa Geminei, o femeie din aristocrația romană cîștigată pentru filozofie (capitolul 9), poate chiar văduva lui Trebonian, care a fost împărat între 251 și 253. Acolo, după cît se pare, preda el, căci sub Imperiu era un lucru foarte obișnuit să ții școală într-o casă particulară.

Vara, Plotin își continua cursurile, altfel (capitolul 5), în afara Romei, poate în Campania, pe moșia lui Zethos (capitolul 2), moșie care aparținuse odinioară lui Castricius (capitolul 7) și unde se retrase cu cîteva luni înainte de a muri.

c) *Public*

La începutul capitolului 7, Porphyrios scrie: „Auditori avea din belșug, dar ca discipoli urmîndu-l cu asiduitate pentru viața filozofică" etc., distingînd astfel între simplii auditori (*akroatai*), foarte numeroși, și discipolii propriu-ziși (*zelotai*), mai puțini la număr.

Și nu trebuie să ne mirăm că auditorii erau atît de numeroși, dat fiind că, pare-se, nu exista nici un criteriu de selecție. Descriind cum a reușit Karterios, venind la cursuri, să facă o schiță preliminară pentru portretul maestrului, cerut de către prietenul lui, Amelios, Porphyrios scrie: „oricine dorea putea să participe la cursuri" (capitolul 1). Se cunosc și numele cîtorva auditori: Thaumasios (capitolul 13), gnosticii Adelphios și Aquilinus (capitolul 16), Origen (capitolul 14), poate chiar și retorul Diophanes (capitolul 15), nume la care trebuie să-l adăugăm și pe cel al lui Porphyrios însuși la începutul ședерii sale pe lîngă Plotin.

În *Viața lui Plotin*, se cuvine subliniat, Porphyrios amintește aceste nume doar în legătură cu anumite incidente mai mult sau mai puțin grave. Totul se petrece ca și cum lipsa de experiență a acestor auditori și gradul lor slab de integrare în Școală se aflau la originea producerii incidentelor respective. Thaumasios e deconcertat de felul de a preda al lui Plotin. Adelphios și Aquilinus contestă anumite puncte din învățătura maestrului. Origen îl pune în încurcătură pe un Plotin care încheiase cu el pactul de a nu dezvălui doctrina lui Ammonios. Diophanes citește, la o întîlnire, o *Apărare a lui Alcibiade* așa cum apare în *Banchetul*

lui Platon pentru a justifica relația sexuală între maestru și discipol (Plotin îl însărcinează pe Porphyrios să o respingă). În sfîrșit, Porphyrios, care vine de la Atena, unde l-a avut ca profesor pe Longinos, iscă o polemică destul de serioasă opunîndu-i-se lui Plotin în chestiunea locului inteligibilelor în intelect.

Discipolii de sex masculin ai lui Plotin se repartizează în trei subgrupuri, fiecare corespunzînd unui tip anume de viață: contemplativă, politică și chrematistică[15]. În primul subgrup îi găsim pe cei care se dedau filozofiei și care-i acceptă, mai mult sau mai puțin, modul de viață (*dia philosophian*): e vorba de Amelios, citat de Porphyrios în capul listei, desigur, de medicii Paulinus din Scythopolis, Eustochios din Alexandria și Zethos, de origine arabă, și de poetul Zoticus. Între politicieni, senatori, îi găsim pe Castricius Firmus, Marcellus Orontius, Sabillinus și mai cu seamă Rogatianus, care-și părăsi funcția de pretor și renunță la toate bunurile, văzîndu-se imediat, după cum ușor ne putem da seama, lipsit de calitatea lui de senator care presupunea obligația de a plăti un cens de un milion de sesterți. În sfîrșit, doar un reprezentant al funcției chrematistice este amintit, și cu partea lui rea: Serapion din Alexandria. Citîndu-se ultimul, Porphyrios, care pare să dea în felul acesta dovadă de modestie, se pune, de fapt, în prim-plan.

Un anumit număr de femei făceau parte dintre discipolii lui Plotin:

> „Avea în jurul său și cîteva femei foarte devotate filozofiei: Gemina, în a cărei casă și locuia; fiica ei, numită la fel ca și maică-sa, Gemina; și Amphicleia, măritată cu Ariston, fiul lui Iamblichos" (capitolul 9).

Lucrul pare absolut normal în mediu platonician (cf. Diogene Laertios III, 46) și pitagorician (cf. *Viața lui Pitagora* 19).

d) *Tip de predare*

Predarea lui Plotin presupunea, se pare, două volete indisociabile: un volet exegetic și unul dogmatic. În cadrul cursurilor sale exegeza, cu toate că deținea un loc considerabil (capitolul 14),

15. Cf. Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1955.

totuşi nu constituia decît germenele expunerii unei doctrine originale, inspirată din cursurile lui Ammonios (capitolul 14) şi, prin intermediul acestuia, din Numenios, o doctrină pe care am putea-o caracteriza drept un platonism interpretat printr-o grilă neopitagoreică (capitolul 20).

e) *Metoda*

Dar cum preda Plotin? Asupra acestui punct mărturia lui Plotin o întretaie pe cea a lui Amelios (capitolul 3): aşadar Plotin nu şi-a schimbat metoda între 246 şi 263. În timpul cursurilor şi întrunirilor el „se ferea de orice punere în scenă şi orice umflare în pene" (capitolul 18), privilegiind discuţia în dauna expunerii sistematice, lucru care-l deconcertă pe Porphyrios atunci cînd sosi la Şcoală (capitolul 18) şi de care se mai plîngeau şi alţii, în special Thaumasios (capitolul 13).

Improvizaţia presupune un anumit număr de calităţi, pe care Porphyrios i le recunoaşte lui Plotin atunci cînd ni-l înfăţişează ţinînd un curs (capitolul 13). Pe faţa lui de obicei plăcută, îmbrobodită uşor de sudoare, semnul unui intens efort de gîndire, se arăta Intelectul.

Chiar dacă pronunţa prost unele cuvinte, Plotin se exprima cu uşurinţă, întrucît se pricepea să găsească termenii adecvaţi subiectului tratat, termeni pe care-i mînuia cu abilitate. Era un excelent pedagog: fără să-şi înmoaie rigoarea, adică fără să-şi slăbească atenţia şi fără să renunţe la rigoarea argumentaţiei sale, totuşi nu-şi pierdea nici o clipă bunăvoinţa.

Toate aceste calităţi mergeau mînă în mînă cu o adevărată competenţă care se întindea la alte domenii decît filozofia:

> „Nu i-a scăpat nici o teoremă din geometrie, aritmetică, mecanică, optică sau muzică, deşi nu se pregătise a se ocupa în amănunt de niciunul dintre aceste [domenii]" (capitolul 14).

Varietatea cunoştinţelor stăpînite de Plotin, pe de o parte, şi rolul lui Amelios, prezentat de Longinos ca asistent al lui Plotin (capitolul 20), asigurînd aşadar o parte din predare (cf. Proclus, *In Tim.* II, care citează o mărturie a lui Porphyrios), ne fac să ne întrebăm dacă nu cumva cursurile ţinute în cadrul Şcolii nu urmau o anumită programă.

Acestea fiind zise, Plotin pare să fi solicitat adesea colaborarea discipolilor săi, în special pe a lui Amelios și pe a lui Porphyrios. Amelios îi dădu o mînă de ajutor lui Plotin în timpul polemicii cu Porphyrios privitoare la locul inteligibilelor în Intelect (capitolul 18), precum și cu prilejul polemicii contra gnosticilor (capitolul 16), a polemicii cu atenienii care-l acuzau pe Plotin că-l plagiază pe Numenios (capitolul 17) și a polemicii cu Longinos despre problema dreptății la Platon (capitolul 20). De partea sa, Porphyrios a intervenit în cadrul polemicii contra gnosticilor (capitolul 16) și pentru a refuta discursul retorului Diophanes (capitolul 15).

8.2. Activitatea de scriitor

În perioada în care Porphyrios a stat alături de el, adică vreme de cinci ani și ceva, din 263 pînă în 268, Plotin a scris douăzeci și patru de tratate*:

22. VI 4;	23. VI 5;	24. V 6;
25. II 5;	26. III 6;	27. IV 3;
28. IV 4;	29. IV 5;	30. III 8;
31. V 8;	32. V 5;	33. II 9;
34. VI 6;	35. II 8;	36. I 5;
37. II 7;	38. VI 7;	39. VI 8;
40. II 1;	41. IV 6;	42. VI 1;
43. VI 2;	44. VI 3;	45. III 7.

Înainte de a da această listă, Porphyrios profită de ocazie pentru a-și revendica o parte din producție (capitolul 5). Iar puțin mai departe, atunci cînd relatează polemica de la începutul ședерii sale, care l-a opus lui Plotin și lui Amelios, Porphyrios scrie: „...am căutat să-l stîrnesc pe maestrul însuși spre a-și orîndui și expune mai pe larg învățăturile" (capitolul 18). Aceste remarci explică probabil judecata pe care o face Porphyrios asupra calității literare a scrierilor lui Plotin (capitolul 6): cele mai bune tratate sînt cele redactate între 263 și 268, perioadă care, ca

* Am numerotat în continuarea primului șir de tratate, așadar, începînd cu 22 (n.tr.).

printr-o întîmplare, corespunde aceleia a şederii lui Porphyrios în preajma maestrului.

Cînd Porphyrios ajunse la Plotin, scrierile acestuia nu puteau fi uşor consultate de către cei care nu făceau parte din grupul discipolilor (capitolul 4). Totuşi, se pare că după aceea comunicarea tratatelor lui Plotin a fost mai uşoară.

Trei indicii ne-o sugerează: 1) Longinos n-ar fi putut scrie, în preajma anului 265, o carte intitulată *Contra lui Plotin şi Gentillianos Amelios, Despre sfîrşit* (capitolul 20), dacă n-ar fi avut în mînă copia cel puţin a unui tratat, în ocurenţă, tratatul *Despe forme* (capitolul 20), adică, probabil, *Enneade* V, 5. 2) În momentul în care, între 270 şi 272, el îi scrie lui Porphyrios scrisoarea citată în capitolul 19 al *Vieţii lui Plotin*, Longinos posedă practic toate tratatele lui Plotin (capitolul 19), în afară de acelea scrise la sfîrşitul vieţii. 3) Dacă, în preajma lui 265, Plotin poate fi acuzat de către „oameni veniţi din Grecia" că-l plagiază pe Numenios, asta înseamnă că ceva copii ale unor tratate de-ale sale au ajuns pînă la Atena; de remarcat apoi că Plotin este acuzat că-l plagiază nu pe Ammonios, care n-a lăsat nimic scris, ci pe Numenios, care a scris enorm. În sfîrşit, cum să explicăm faptul că, între 263 şi 268, Eubul, diadohul platonician din Atena (capitolul 20) i-a trimis lui Plotin cîteva lucrări tratînd despre anumite chestiuni platoniciene (capitolul 15), dacă n-a citit înainte măcar un tratat al lui Plotin!?

Iată-ne aşadar în faţa chestiunii existenţei unei ediţii a tratatelor lui Plotin anterioară celei întocmite de Porphyrios în preajma anului 300.

8.3. Mod de viaţă

Pentru un platonician din secolul al III-lea, filozofia nu se reduce la predare şi scriere; ea este înainte de toate un mod de viaţă, un mod de a fi. De aceea, ea devine un exerciţiu spiritual[16], destinat să pregătească, de-a lungul acestei existenţe pămînteşti, care depinde, ea însăşi, de o existenţă anterioară, viaţa viitoare cea mai bună posibilă.

16. Despre subiect, cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ediţia a treia corectată, Paris, 1993.

Această idee călăuzitoare ne îngăduie să înțelegem că 1) foarte multe anecdote și apoftegme nu sînt evocate de către Porphyrios, în *Viața lui Plotin*, decît pentru a arăta gradul de desăvîrșire la care ajunsese Plotin în practicarea virtuților și că 2) prin faptul acesta, „viața lui Plotin" se înrudește cu „viața unui sfînt"[17].

a) *Arrière-plan doctrinal*

Ca să înțelegem bine despre ce este vorba, trebuie să repetăm un anumit număr de puncte ale doctrinei platoniciene privitoare la peregrinările sufletului omenesc, expuse mai întîi în mitul central din *Phaidros* (246 A–257 B), apoi reluate și transformate de Plotin în *Enneade*, și mai ales de către Porphyrios care, să nu uităm, este autorul *Vieții lui Plotin.*

În mitul central din *Phaidros*, dialog la care Plotin se referă adesea, sufletul, atît cel care pune în mișcare trupurile zeilor și ale daimonilor, cît și cel care pune în mișcare trupurile oamenilor și animalelor, se prezintă ca o realitate nemuritoare, ea fiind automotrice prin esență, ale cărei evoluții, circulare, pot fi descrise în ultimă instanță în termeni de coborîșuri și suișuri.

Patru axiome guvernează o asemenea concepție despre lumea psihică:

1) Numărul sufletelor este constant: lucru de la sine înțeles, dacă admitem că sufletul este nemuritor și nenăscut.

2) Aceste suflete nu duc totuși același tip de existență: ele se împart pe diferite trepte ale unei ierarhii parțial schimbate la capătul unor cicluri de zece mii de ani, cicluri care se descompun, la rîndul lor, în subcicluri de o mie de ani fiecare.

3) După fiecare ciclu de zece mii de ani, toate sufletele se regăsesc pentru o mie de ani în cer. La sfîrșitul acestui prim mileniu, sufletele care încă nu au ajuns la o viziune satisfăcătoare a inteligibilului se încarnează în trupuri omenești. Prima încarnare poate fi urmată de alte opt, în decursul cărora unele suflete duc viața unui animal.

4) Aceste diferite încarnări depind de o dublă eschatologie, care se înrudește cu aceea întîlnită în *Gorgias* (523 A–527 A),

17. Gart Fowden, „The Platonist Philosopher and his cercle in late Antiquity", în *Philosophia* 7, 1977, pp. 359-382; cf. Lucien Jerphagnon, „Plotin, épiphanie du *nous*. Note sur la *Vita Plotini* comme typologie", în *Diotima* 11, 1983, pp. 111-118.

Phaidon (107 D–116 A), *Republica* (X, 614 A–621 D) şi *Timaios* (90 E–92 C).

a) Prima, valabilă pentru primul mileniu, stabileşte o ierarhie între tipurile de fiinţe umane în funcţie de calitatea şi durata contemplării inteligibilului de către fiecare suflet în decursul celor o mie de ani cît sălăşluieşte în cer.

b) A doua implică ideea că soarta fiecărui suflet, în decursul celor opt milenii următoare, depinde de ceea ce va fi fost – după încarnarea lor într-un trup de om sau de animal – felul lor de viaţă în raport cu dreptatea şi nedreptatea şi, la urma urmei, în raport cu contemplarea inteligibilului, contemplare mediată în cadrul procesului de reminiscenţă.

Într-un paragraf (*Phaidros* 248 D-E, cf. *Enn.* I, 3, 1, 6-9; V 9, 2, 2-3; VI 9, 7, 27-28), Socrate dă un exemplu de încarnare a sufletelor omeneşti în nouă tipuri de oameni, suflete între care el stabileşte o ierarhie întemeiată pe calitatea contemplării lor anterioare a adevărului, sufletul care a avut viziunea cea mai bogată împlantîndu-se în sămînţa ce va produce un om însetat de cunoaştere (*philosophos*) sau de frumos (*philokalos*), aşadar un om inspirat de Muze sau de Eros.

După această primă existenţă omenească şi după fiecare dintre cele opt ulterioare, sufletele oamenilor vin la judecată (*Phaidros* 249 A, cf. *Enn.* IV 8, 1, 38). Cele care au trăit în răutate îşi vor ispăşi pedeapsa în închisorile de sub pămînt (*Phaidros* 249 A); celelalte urcă spre un loc ceresc nedeterminat (*Phaidros* 249 A-B, cf. *Enn.* I, 1, 11, 9; VI 9, 8, 10). Sufletele celor care, aspirînd după cunoaştere şi frumos, au ales de trei ori la rînd acest fel de viaţă scapă din ciclul reîncarnărilor (*Phaidros* 249 A); aşadar ele îşi petrec cele cinci milenii care au mai rămas în cer. Toate celelalte, la capătul a o mie de ani, revin să tragă la sorţi şi să-şi aleagă noul mod de viaţă (*Phaidros* 249 A). Atunci cel care fusese om în generaţia trecută riscă să devină un animal, un animal care totuşi poate redeveni un om în generaţia viitoare (*Phaidros* 249 B).

În contextul unei asemenea doctrine, este imposibil să disociezi epistemologie şi etică, viaţă intelectuală şi viaţă morală. Într-adevăr, bunătatea unui suflet omenesc se măsoară după calitatea şi durata contemplării adevărului, adică a inteligibilului.

În decursul primei revoluţii această contemplare este imediată; sufletul iese din lumea sensibilă şi se găseşte în contact vizual direct cu inteligibilul. În schimb, atunci cînd el se încarnează pe pămînt, contemplarea nu poate fi decît mediată. Sufletul se sprijină pe sensibil, de care totuşi el trebuie să fie capabil să

se desprindă pentru a-şi aminti de realitatea inteligibilă la care participă şi realitatea sensibilă percepută, întrucît cunoaşterea sensibilă trebuie să se prelungească printr-o cunoaştere inteligibilă, care nu poate fi decît o reminiscenţă, reactualizînd o viziune anterioară a fiinţei-în-sine (*Phaidros* 249 B-D).

O asemenea reminiscenţă e rezervată doar unui număr mic de oameni, filozofilor, care tind fără încetare spre contemplarea inteligibilului; ea îi înrudeşte cu zeii, care contemplă inteligibilul în mod direct şi permanent (*Phaidros* 249 C-D, cf. *Enn.* V 1, 10, 23; V 8, 3, 27-36).

Pentru Porphyrios, Plotin realizează în persoana sa, la cel mai înalt grad, idealul unei filozofii concepute ca o cunoaştere de sine, ca o reîntoarcere la sine. Căci, pe acest pămînt, filozoful trebuie să-şi fixeze drept singur scop revenirea la adevăratul „sine", la sinele esenţial (Porphyrios, *De abstinentia* I, 29; III, 27; *Scrisoarea către Marcella* 8 *sq.*). Şi, întrucît adevăratul sine coincide cu intelectul (*De abst.* I, 29), reîntoarcerea la sine echivalează cu o întoarcere către intelect, către inteligibil, către fiinţă (*Sentenţa* 40); el echivalează cu o fugă pentru a scăpa de dispersare, aşadar cu o tensiune către unitate, în sfîrşit şi mai cu seamă, prezenţa zeului este indisociabilă de prezenţa sinelui, în măsura în care intelectul (*nous*) este templul (*neos*) zeului (de pildă, *Scrisoare către Marcella* 19)[18].

Acestea fiind zise, Porphyrios reia o doctrină platoniciană, care-şi găseşte temeiul în *Theaitetos* (176 A). Pe acest pămînt, scopul omului este să devină pe cît posibil asemeni zeului; pentru aceasta trebuie să practice virtuţile. Or, Porphyrios, care în mod clar se referă la *Enneada* I, 2, face, în *Sentenţa* 32, un inventar al diferitelor tipuri de virtuţi.

Cele patru virtuţi fundamentale sînt acelea pe care Platon nu conteneşte să le amintească, mai cu seamă în *Republica*: e vorba despre înţelepciune (*phronesis*), curaj (*andreia*), cumpătare (*sophrosyne*) şi dreptate (*dikaiosyne*). Dar aceste virtuţi se exersează în feluri diferite, în funcţie de nivelul la care se manifestă; iată de ce Porphyrios distinge între virtuţi civice, virtuţi purificatoare, virtuţi contemplative şi virtuţi paradigmatice[19].

---

18. Acest paragraf se inspiră din Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, vol. I, p. 91, nota 1.

19. Despre diferenţa între virtuţile contemplative, purificatoare şi practice, precum şi despre legătura dintre aceste virtuţi şi gradul de putere sau anumite domenii ale realităţii, cf. Jean Pépin, *Yhéologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964, pp. 380-389.

Virtuțile civice, cele care reglează afecțiunile omului pe pămînt precum și conduita lui în viața socială, nu se potrivesc unui zeu; totuși, nu e mai puțin adevărat că practicarea acestor virtuți constituie un preambul necesar practicării tuturor celorlalte virtuți și, prin urmare, asimilării cu divinitatea.

Virtuțile unui cetățean constau în tempența pasiunilor; ele [virtuțile] se dobîndesc prin supunerea și conformarea tuturor acțiunilor față de îndatoririle dictate de către rațiune; așadar, întrucît aceste virtuți urmăresc să creeze o viață în comun echitabilă pentru toți membrii grupului, asigurînd coeziunea și comuniunea între ei, ele se numesc *civice* (*Sentența* 32).

Numai că filozoful caută să se desprindă de această lume (în care trebuie să trăiască în modul cel mai virtuos cu putință). Aici intervine rolul înțelepciunii (*phronesis*). Sufletul urît este cel acoperit de elemente străine, cel a cărui parte intelectuală este întunecată de interferențele trupului, cel înrobit poftelor și pasiunilor. Pentru a-l purifica și a face din el cu adevărat o putere, dotată cu inteligență și îndumnezeită, sufletul trebuie „destrupat" – trebuie săvîrșită, în lumea de aici, terestră, „separarea" de trup:

Virtuțile pe care se cuvine să le practice contemplativul, adică acela care tinde către contemplație, rezidă în desprinderea de lucrurile pămîntești; iată de ce ele se numesc purificatoare și manifestă în abținerea de la activitățile care se slujesc de trup, precum și de la simpatiile față de trup în general (*Sentența* 32).

Întrucît înțelepciunea este principiul virtuților purificatoare, virtuțile sufletului purificat nu pot fi decît contemplative. Pentru sufletul omenesc ele sînt cele mai înalte:

Prin urmare, există un al treilea fel de virtuți, care se află deasupra virtuților purificatoare și a celor civice: virtuțile sufletului dedat unei activități intelectuale. Cunoașterea și înțelepciunea constau în contemplarea conținutului intelectului. Dreptatea constă (pentru suflet) în îndeplinirea sarcinilor proprii sub îndrumarea intelectului și în orientarea activităților proprii către intelect. Cumpătarea este întoarcerea (conversiunea) intimă către intelect. Iar curajul, nepătimirea ce rezultă din faptul că sufletul devine asemenea celui pe care-l contemplă și care, prin natură, este nepătimitor (*Sentența* 32).

Ajuns la acest stadiu, sufletul a devenit un intelect pur, întreaga lui activitate constînd în „intelecție".

Numai că pentru Plotin, ca și pentru Porphyrios de altfel, intelectul și inteligibilul sînt indisociabile. Prin urmare, pentru Plotin (*Enneada* I, 2, 6, 14), în intelect, virtuțile nu mai sînt virtuți. Act și esență a intelectului, ele sînt modelele care pun în mișcare sufletul. Totuși Porphyrios nu ține cont de această observație a lui Plotin, dînd dovadă aici de originalitate[20].

Există un al patrulea fel de virtuți – virtuțile paradigmatice – care se găsesc în intelect, întrucît ele sînt superioare virtuților sufletului (sînt modelele acestora din urmă, iar acestea din urmă, la rîndul lor, sînt imaginile lor). Intelectul este [acel ceva] în care se găsesc lucrurile cu rol de model. Știința este intelecția. Înțelepciunea este intelectul care cunoaște. Cumpătarea este întoarcerea către intelect. Îndeplinirea datoriei (=dreptatea) este punerea în mișcare a activității intelectuale. Curajul este, pentru intelect, identitatea, faptul de a rămîne în sine însuși, pur, într-o supraabundență de putere (*Sentența* 32).

Pentru Porphyrios, care reia doctrina lui Plotin, sufletul omenesc atinge desăvîrșirea ființei sale și a fericirii (*Enneada* I, 4, 3, 28-31) în contemplarea inteligibilului. Ajuns aici el nu mai dorește nimic; nu se ocupă de lucrurile exterioare, care i-au devenit indiferente, decît în măsura în care ele sînt necesare trupului și în funcție de exigențele societății în care trăiește (*Enneada* I 4, 4, 24-30). Desăvîrșirea intelecției depinde, ea însăși, de un principiu transcendent cu care sufletul, depășindu-și propriile limite, caută să se unească. Acum înțelegem mai bine de ce ipoteza acestui tip de virtuți i s-a impus lui Porphyrios. Virtuțile paradigmatice sînt, în definitiv, acelea care duc la contemplarea Unului[21].

---

20. Despre acest subiect, cf. H.-R. Schwyzer, „Plotinisches und Unplotinisches in den *aphormai* des Porphyrios", în *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, 1974, pp. 224-226; și A.J. Festugière, „L'ordre de lecture des dialogues de Platon au V-VI siècles", în *Museum Helveticum* 26, 1969, pp. 294-296. După Festugière, virtuțile paradigmatice, virtuți care, mai tîrziu, vor fi confundate cu virtuțile ierarhice sau teurgice, constituie o invenție a lui Porphyrios și rezultă dintr-o deviație a gîndirii lui Plotin.
21. Trebuie să recunoaștem că Porphyrios nu amintește de unirea cu Unul în nici unul din fragmentele rămase din *Sentențe*. Dar tăcerea, explicabilă în mai multe feluri, nu înseamnă o dezmințire.

b) *Practicarea virtuților de către Plotin*

În ochii lui Porphyrios, Plotin a practicat într-un grad excepțional toate aceste virtuți care, în fapt, tind laolaltă către un singur țel: să-l facă pe om să trăiască pe pămînt cît mai mult posibil după intelect, pentru a ajunge la unirea cu Unul.

Văzute astfel, viața și opera lui Plotin pot fi interpretate ca o apărare și o ilustrare, ca un elogiu adus vieții virtuoase. Iată în mod cert obiectivul lui Porphyrios, care totuși, trebuie s-o recunoaștem, nu-și formulează niciodată acest deziderat, cel puțin nu explicit. Dar, cum Marinus reia și sistematizează acest punct de vedere în a sa *Viață a lui Proclus*, putem presupune că toți cei care, în Școala din Atena, citiseră *Viața lui Plotin*, o și interpretaseră în acest sens.

Virtuți civice

În măsura în care trebuie să trăiască în această lume, Plotin știe să se facă iubit de toți. Din susul și pînă în josul scării sociale, el stabilește cu semenii săi relații caracterizate de blîndețe și politețe.

Plotin trăia într-o casă mare și bogată, aceea a Geminei, poate văduva lui Trebonian, împărat între 251 și 253. În orice caz, era o femeie aparținînd clasei senatoriale, după cum lasă să se înțeleagă Porphyrios atunci cînd povestește că „mulți bărbați și femei de cea mai înaltă stirpe, cînd simțeau că li-i sfîrșitul aproape, își aduceau la el odraslele (băieți și fete, fără nici o deosebire) și i le încredințau laolaltă cu întreaga lor avuție, ca unui sfînt și dumnezeiesc păzitor" (capitolul 9). Așadar, casa era plină cu fete și băieți. Porphyrios ne înfățișează un Plotin verificînd socotelile copiilor pe care-i avea sub tutelă, mergînd pînă la a-i asculta lecțiile pe unii dintre ei (Potamon, de pildă) și intervenind în cazul incidentelor domestice, după cum ne-o arată episodul furtului, de către un sclav, al unui colier de mare valoare ce aparținea Chionei (capitolul 11). Mai mult decît atît, se pare că venea multă lume din afară, spre a-i cere sfatul lui Plotin în calitate de arbitru (capitolul 9). Or, fie că se afla cu tovarășii săi intimi, fie cu străinii, atitudinea lui Plotin se caracteriza, cum spuneam, prin blîndețe și politețe: „era blînd și mereu la dispoziția tuturor celor care, într-un fel sau altul, l-au cunoscut" conchide Porphyrios (capitolul 9). Remarca lui Porphyrios amintește de un pasaj din *Enneade* (II 9, 9, 44-45): „Cu cît ești mai

bun, cu atît eşti mai binevoitor faţă de toate lucrurile şi faţă de oameni". O asemenea atitudine rezultă în ultimă instanţă din identificarea cu principiul suprem, Unul-Binele, sălaşul tuturor acestor calităţi: „Binele este plin de blîndeţe, de bunăvoinţă şi delicateţe. El stă mereu la dispoziţia celui care-l doreşte" (*Enneada*, V 5, 12, 33-34).

Într-un context mai larg, acela al societăţii romane, Plotin pare să-şi fi făcut relaţii mai cu seamă în rîndul clasei senatoriale. Rogatianus a devenit pretor (capitolul 7). Sabinillus a fost *consul ordinarius* pe anul 266, prin urmare, coleg al împăratului Galienus, pe atunci la al şaptelea consulat. Mai mult, „pe Plotin l-au preţuit foarte mult şi i-au arătat mare cinstire împăratul Galienus şi soţia acestuia, Salonina" (capitolul 12). Să reamintim că, în 243, Plotin făcea parte din anturajul imediat al împăratului, întrucît reuşise atunci, poate prin intermediul prefectului pretorian Timesitheus, să fie primit la curtea împăratului Gordian al III-lea. De asemenea, se poate presupune cu îndreptăţire că locuia la văduva lui Trebonian. Şi apoi, tocmai pe moşia lui Zethos, un om politic, se va retrage în 269; cele de trebuinţă îi erau aduse de pe proprietăţile lui Castricius, cel căruia aparţinuse îi mai înainte moşia lui Zethos, acolo unde continua să predea pe timpul verii.

Virtuţi purificatoare

Dar, deşi acceptă să trăiască în trupul său şi într-o lume în care caută să se integreze armonios, Plotin adoptă faţă de acest trup şi faţă de această lume o atitudine de detaşare radicală. „Plăcut la vedere" (capitolul 13), „părea totuşi că se ruşinează fiindcă [trebuia să viеţuiască] în trup" (capitolul 1).

La ce bun atunci să amintească împrejurările şi momentul a ceea ce un platonician ca el considera dacă nu un eşec, cel puţin o fatalitate indezirabilă? Înţelegem de ce „nu suporta să vorbească nici despre neamul său, nici despre părinţi, nici despre locul său de obîrşie" (capitolul 1) şi, de asemenea, nu-şi dezvăluia data naşterii (capitolul 2), care ar fi urmat să fie sărbătorită în cadrul Şcolii, aşa cum erau sărbătorite aniversările lui Platon şi Socrate (capitolele 2 şi 15). Singura confidenţă despre viaţa lui privată priveşte ajungerea sufletului său la „vîrsta judecăţii" (capitolul 3).

Şi cum să ne închipuim că ar fi ţinut să păstreze o imagine a acestei imagini care este trupul efemer?

> „Într-atît i se părea de nevrednic să pozeze unui pictor sau unui sculptor, încît i-a şi spus lui Amelios, ce tot stăruia pe lîngă el ca să îngăduie a i se zugrăvi chipul: Nu-i oare de ajuns că port chipul acesta în care m-a încătuşat natura? Ai vrea, pe deasupra, să cred că imaginea lui e mai trainică decît el şi să o las în urma mea de parcă ar fi ceva cu adevărat vrednic de privit?" (capitolul 1).

Amelios nu va ţine însă cont de acest refuz.

O asemenea ţinere la distanţă a trupului explică ascetismul lui Plotin, precum şi renunţarea sa la bunurile lumii acesteia.

Plotin era un vegetarian foarte strict (capitolul 2). Vegetarianismul trebuie considerat mai întîi ca un regim care înlesneşte viaţa intelectuală:

> „Hrana fără carne şi frugală, pe care o putem găsi cu uşurinţă, ne eliberează de toate relele aducîndu-ne liniştea necesară exersării părţii raţionale (*logismoi*), instrumentul mîntuirii" (Porphyrios, *De abstinentia* I 47, 2).

Această practică pare însă a fi fost legată şi de o anumită doctrină a metempsihozei, conform căreia sufletele căzute se încarnează în animale, animalele sălbatice, situîndu-se, de altfel, sub nivelul celor domestice. De aici, faptul că ingerînd o hrană animală înseamnă a te asimila într-un fel sau altul sufletelor de rang inferior, al căror intelect a fost asimilat de către părţile cele mai de jos.

În rest se poate spune că Plotin dă dovadă o mare sobrietate în alimenţie (capitolul 8), sobrietate care-i îngăduie să-şi reducă din ce în ce mai mult timpul de somn (şi aşa destul de scurt; capitolul 8; cf. Porphyrios, *De abstinentia* I 27, 4-5) şi, prin urmare, să slăbească pentru o cît mai scurtă durată cu putinţă „atenţia faţă de sine însuşi" (capitolul 8). Această atenţie presupune o „convertire continuă către Intelect" (capitolul 8; cf. Porphyrios, *De abstinentia* I, 32, 2)[22].

Pe scurt, restrîngîndu-şi satisfacerea nevoilor trupului, în special acelea legate de hrană şi de somn, Plotin caută înainte de toate să-şi elibereze intelectul de constrîngerile trupului.

22. Porphyrios este foarte explicit în privinţa acestui punct, vorbind despre *convertirea fertilă către Intelect* (capitolul 8).

Acestea fiind zise, totul lasă să se înțeleagă că refuzul său de a merge la băile publice (capitolul 2), care „se bucurau" pe atunci de o foarte proastă reputație, se explică întîi și întîi prin rațiuni de moralitate publică, iar nu printr-o anume interdicție.

Pe lîngă o asceză riguroasă, viața filozofică implică, pentru Plotin, renunțarea totală la bunurile acestei lumii (cf. Porphyrios, *De abstinentia* I 31, 4-5). Plotin nu posedă nimic al său. La Roma el locuiește în casa Geminei (capitolul 9), unde-și predă cursurile și ține reuniunile. Iar atunci cînd părăsește Roma se instalează pe moșia lui Zethos, mort deja (capitolul 2), moșie unde odinioară obișnuia să-și petreacă vacanțele de vară (capitolul 5). În ultimele luni de viață „cele de trebuință și le împlinea parte din averea lui Zethos, parte din cea a lui Castricius, de la Minturno, căci acolo își avea acesta moșia" (capitolul 2).

Pe de altă parte, Plotin gîndește că această renunțare la bunurile materiale va să se impună și tinerilor pe care-i are sub tutelă, dacă vor alege calea filozofiei:

> „Plin de răbdare îi asculta pe cei rămași în slujba tinerilor, cînd îi aduceau socotelile averilor și se îngrijea ca acestea să fie drepte, spunînd că pînă nu vor ajunge filozofi, ei trebuie să-și păstreze avuțiile și veniturile neatinse și în siguranță" (capitolul 9).

Or, o asemenea renunțare implică, *de facto*, renunțarea la un rang social înalt, apartenența la o clasă superioară depinzînd de plata unui cens și, prin urmare, abandonarea oricărei cariere politice. În această privință gestul senatorului Rogatianus este exemplar:

> „Tocmai cînd trebuia să se înfățișeze pentru prima dată în lume în calitate de pretor, iar lictorii se înființaseră deja la el, n-a vrut să iasă și nici să mai audă vreodată de funcție. Ba încă a preferat să nu mai locuiască nici în propria lui casă, ci se ducea pe la rude și prieteni să doarmă și să mănînce (de altfel, nu mînca decît o dată la două zile)" (capitolul 7, anecdotă reluată de Porphyrios în *De abstinentia* I 53, 3).

Cum vedem, exigențele vieții filozofice – și mai cu seamă renunțarea la orice avere – se împăcau foarte greu cu constrîngerile vieții lumești (cf. Porphyrios, *De abstinentia* I 28, 4). Iată probabil de ce Plotin s-a gîndit să întemeieze o Platonopolis, ai cărei cetățeni trebuiau să respecte legile lui Platon (capitolul 12). În schimb, nu putem fi decît uimiți de prezența, printre discipoli,

a lui Serapion din Alexandria care, după spusele lui Porphyrios, „nu reușise să scape de viciul banilor și al cămătăriei" (capitolul 7).

Virtuți contemplative

Practicarea virtuților purificatoare nu este un scop în sine, ci un preambul al practicării virtuților contemplative. Iar Plotin le practică pe acestea atunci cînd predă și cînd scrie, cele două activități esențiale ale vieții intelectuale:

> „Cînd vorbea, lumina cugetului său îi inunda fața" (capitolul 13).

În acele momente Plotin se transfigura: era cu adevărat ceea ce dorea să fie: intelect.

Concentrarea intelectuală a lui Plotin atinge o asemenea intensitate, încît nu poate fi tulburată de nici o intervenție exterioară și ajunge la o asemenea desăvîrșire încît recurgerea la scris pare activitatea unui copist, Plotin mulțumindu-se să treacă pe un suport material un text deja scris în sufletul său de către propriul intelect – idee care vine cu siguranță din *Phaidros* (276 A). Iată ce ne explică Porphyrios în capitolul 8 al *Vieții lui Plotin*, unde referințele la *nous* sînt extrem de numeroase.

Pe scurt, asiduitatea, intensitatea și perfecțiunea activității sale intelectuale îl asimilează pe Plotin unui zeu, conform regulilor enunțate de Porphyrios:

> „Omul al cărui mod de viață se conformează virtuților practice este un om ireproșabil; cel al cărui mod de viață se conformează virtuților purificatoare este un om daimonic sau chiar un daimon; cel al cărui mod de viață se conformează numai virtuților pur intelectuale este un zeu; iar cel al cărui mod de viață se conformează virtuților paradigmatice este părintele zeilor" (*Sentența* 32).

Ultimul membru al frazei e foarte greu de înțeles. Porphyrios, care preia o expresie de la Plotin (pe care și acesta, la rîndul său, o împrumută de la Homer, *Iliada* I 544), trebuie că se gîndește la Unul, ca și maestrul său. Dacă așa stau lucrurile, atunci înțelegem de ce Porphyrios simte nevoia să avanseze ipoteza unor virtuți paradigmatice, chiar dacă Plotin nu le reținuse; a acționa conform acestor virtuți ar îngădui sufletului să contemple Unul. Orice-ar fi, cea mai mare parte a pasajului de mai sus din *Sentențe* pare să se apropie foarte mult de pasajul din *Enneade*

unde Plotin afirmă că virtuțile civice și virtuțile purificatoare corespund la două niveluri ale realității umane. Primele dirijează activitatea acelui „compus" ce corespunde amestecului suflet--trup, în vreme cele ultimele permit sufletului să se desprindă de trup. Atunci sufletul pur, a cărui activitate se reduce la contemplare, se asimilează în felul acesta unui zeu:

> „Aceste mișcări ale sensibilității nu sînt o greșeală; omul este pe deplin îndreptat. Dar efortul său (*he spoude*) vizează nu să nu greșească (*exo hamartias*), ci să devină zeu; și atîta vreme cît aceste mișcări involuntare se produc, el este laolaltă și zeu, și daimon, întrucît e dublu; sau, mai bine spus, are într-însul o ființă diferită, a cărei virtute diferă de a sa. Dacă însă aceste mișcări nu se mai produc, atunci el este pur și simplu un zeu, unul dintre acei zei care vin după primul (probabil Zeus, cf. *Phaidros* 246 E). Căci e unul dintre acei zei care s-a pogorît pe pămînt; ajuns aici el sălășluiește în intelectul nostru și-l face asemenea lui (atît cît poate intelectul nostru să-i semene), așa încît el nu mai suferă nici o zguduire din exterior și nu săvîrșește nimic care să nu fie pe placul zeului, stăpînul său" (*Enneada* I 2, 6, 1-11)*.

Pe scurt, așa cum spune Platon în *Phaidros* (256 E), sufletul încarnat trebuie, în măsura posibilului, să devină asemeni zeului pe care-l urma în cer înainte de a se întrupa. Filozoful, el, va căuta să se asimileze lui Zeus.

În acest context trebuie să replasăm ele trei anecdote povestite în capitolul 10 al *Vieții lui Plotin*. Cînd preotul egiptean invocă daimonul ocrotitor al lui Plotin în templul lui Isis, nu se arată un daimon, ci un zeu. Acest fapt uimitor demonstrează, după Porphyrios, puterea extraordinară a sufletului maestrului său, care e în stare să reziste atacurilor lansate asupră-i de către Olympios (prin magia astrelor) și chiar să întoarcă aceste atacuri împotriva agresorului. În orice caz, el ne îngăduie să înțelegem mai bine atitudinea puțin mîndră a lui Plotin față de divinitățile tradiționale (cinstite cu asiduitate de către Amelios, căruia Plotin refuză să i se asocieze).

Tot puterea sufletului explică de ce Plotin are darul clarviziunii (capitolul 11), cum o dovedesc anecdota privitoare la

---

* În traducerea românească, făcută după textul grec editat de Brühier, am respectat îndreptările lui Luc Brisson (n.tr.).

furtul colierului Chionei de către un sclav (capitolul 11), puterea cu care era înzestrat Plotin de a prezice viitorul tinerilor aflați sub tutela sa (capitolul 11) sau ușurința cu care presimte dorința de sinucidere a lui Porphyrios (capitolul 11). Acum înțelegem mai bine de ce, contrar lui Amelios, Plotin nu se arăta prea interesat de prezicerile astrologice (capitolul 15): nu avea nevoie de ele.

În sfîrșit, conștiința pe care Plotin o avea despre această particularitate a sa ne îngăduie să-i pricepem și ultimele cuvinte rostite înainte de a-și da sufletul (capitolul 2).

Virtuți paradigmatice

Pentru Plotin, ca și pentru Porphyrios, intelectul nu se împlinește cu adevărat decît depășindu-și propriile limite, prin contemplarea Unului, experiență pe care Plotin o avusese de patru ori în perioada ședерii lui Porphyrios pe lîngă el (capitolul 23). Vom nota că, în Oracolul lui Apollo, descrierea acestei uniuni mistice folosește noțiunea de „intelect":

> *„Cugetul tău ce adesea pierdut pe cărări șerpuite*
> *Rătăcitor bîjbîia, purtat de-ale minții elanuri,*
> *Către al cerului crug, pe calea cea fără de moarte,*
> *Dusu-l-au Nemuritorii – un mănunchi răspîndind de lumină*
> *Ochii-ți să poată străbate din bezna întunecimii".*

Așadar, intelectul asimilat unui ochi reușește să contemple Unul fără intermediar, ne-mediat. Făcînd aceasta, intelectul urcă dincolo de sine însuși, către izvorul său. Prin urmare, nu-l mai putem considera pe Plotin un intelectualist pur; ne găsim în ultimă instanță în fața unui mistic. Numai că misticismul său nu se poate înțelege decît în termeni de depășire a intelectului prin sine însuși. De unde și opoziția ireductibilă a lui Plotin la gnosticism, care sfîrșea, mai mult sau mai puțin, în iraționalism.

Din această perspectivă putem afirma împreună cu Pierre Hadot[23] că structura impusă de Porphyrios *Enneadelor* propune o ordine de lectură a scrierilor lui Plotin care, într-un context pedagogic, arată cum sufletul omenesc reușește să se detașeze de sensibil (*Enneadele* I, II, III) pentru a trăi conform intelectului (*Enneadele* IV, V) și ajunge, grație puterii acestuia din urmă, să

23. Pierre Hadot scrie: „Această împărțire a filozofiei în funcție de progresul spiritual o regăsim în planul sistematic al *Enneadelor* așa cum l-a conceput Porphyrios. Prima *Enneadă* adună tratatele cu

contemple Unul (*Enneada* VI). Şi, după Porphyrios, Plotin însuşi ar fi dat exemplul unui asemenea mod de viaţă.

9. Sfîrşitul şederii lui Porphyrios: 268

Şederea lui Porphyrios în preajma lui Plotin se termină cu o dramă; problemă personală, opoziţie de ordin teoretic sau emoţie declanşată de perspectiva răsturnării împărătului şi de consecinţele ulterioare asupra Şcolii? Nu se ştie. Către al cinsprezecelea an al domniei lui Galienus, Porphyrios, atins de melancolie, coace gînduri sinucigaşe. Plotin simte şi-i recomandă să meargă în Sicilia (capitolul 11). Porphyrios pleacă spre Lilybaeum. Aici va primi ultimele nouă tratate scrise de Plotin.

10. Plecarea lui Amelios şi a lui Plotin de la Roma: 269

Plotin, am văzut, avea printre discipoli şi în preajma sa o mulţime de senatori. Mai mult, el era foarte legat de împăratul Galienus şi de soţia acestuia, Salonina. Or, către sfîrşitul lunii august 268, Galienus e asasinat şi un soldat de origine iliriană, Claudius – zis Gotul, în virtutea succeselor repurtate asupra popoarelor numite astfel – e ales, la puţin timp după asasinarea împăratului, drept succesor. Indiferent că noul încoronat, Claudius, va fi fost sau nu complice la acest asasinat, putem bănui că trecerea puterii în mîinile lui va fi avut oarecare repercusiuni asupra anturajului lui Galienus, şi mai larg, asupra clasei politice. Plecarea lui Amelios la Apameea, precum şi retragerea lui Plotin în Campania nu puteau fi urmarea mai mult sau mai puţin directă a răsturnării vechii puteri?

Amelios părăseşte Roma în primul an al domniei lui Claudius (capitolul 3), adică în 269. În 270, cînd moare Plotin, el se găseşte la Apameea (capitolul 2), în Siria. În drum trece pe la Longinos,

---

caracter etic: ele sînt destinate să producă purificarea iniţială. A doua şi a treia *Enneadă* corespund părţii fizice a filozofiei. *Enneadele* a patra, a cincea şi a şasea au ca obiect lucrurile divine: Sufletul, Inteligenţa şi Unul; ele corespund epopticii" („La métaphysique de Porphyre", în *Porphyre* col. „Entretiens sur l'Antiquité classique", 12, Vandoeuvre-Geneva, 1972, p. 128).

aflat atunci în Fenicia, probabil la Tyr, și-i lasă cîteva exemplare din tratatele lui Plotin (capitolul 19); poate chiar și rămîne o vreme pe lîngă acesta, care fusese maestrul lui Porphyrios, după cum lasă să se înțeleagă un pasaj din epistola scrisă în 270-271, trimisă de Longinos lui Porphyrios în Sicilia.

Grav bolnav (capitolul 2), Plotin părăsește, la rîndul său, Roma, după o ședere de douăzeci și șase de ani bătuți pe muche (capitolul 9). În primul an al domniei lui Claudius, adică în 269, el se retrage în Campania (capitolele 2 și 7), pe moșia lui Zethos. Aici va și muri la sfîrșitul celui de-al doilea an al domniei lui Claudius (capitolul 6), probabil ca urmare a unei tuberculoze care a atins căile respiratorii superioare (capitolul 2).

În Campania, Plotin continuă să scrie. În primul an al domniei lui Claudius, adică 269, el îi trimite lui Porphyrios, aflat în Sicilia, cinci cărți (capitolul 6). Apoi, la începutul celui de-al doilea an al domniei lui Claudius, el îi trimite alte patru cărți, de fapt, ultimele (capitolul 6).

După cum remarcă și Porphyrios, era cu puțin timp înainte de a muri.

11. Moartea lui Plotin: 270

Într-adevăr, Plotin moare la sfîrșitul celui de-al doilea an al domniei lui Claudius (capitolul 2). Iată relatarea pe care Eustochios i-a făcut-o lui Plotin în legătură cu această moarte:

> „Eustochios mi-a povestit că, întrucît locuia la Puteoli, a ajuns cu întîrziere la Plotin, căruia i se apropia sfîrșitul. Atunci acesta i-a zis: «Pe tine te așteptam!», adăugînd că încearcă să ridice divinul din noi la divinul din Tot. Apoi, după ce un șarpe s-a strecurat de sub patul unde zăcea el și, străbătînd încăperea, s-a strecurat într-o gaură din zid, și-a dat ultima suflare. Se împlinea atunci al doilea an al domniei lui Claudius, iar Plotin avea, după spusele lui Eustochios, șaizeci și șase de ani. Cînd a murit, eu, Porphyrios, mă găseam la Lilybaeum, Amelios, în Apameea Siriei, iar Castricius, la Roma. Numai Eustochios a fost de față" (capitolul 2).

Episodul șarpelui reia o temă mitologică larg răspîndită, care asimilează cu un șarpe sufletul înrudit, în alte contexte, cu o pasăre. Iar ultimele cuvinte rostite de Plotin, extrem de greu de

interpretat, ar putea să exprime idealul plotinian de „viață conformă intelectului".

12. Oracolul lui Apollo: după 270

După moartea lui Plotin, Amelios îl întrebă pe Apollo unde a mers sufletul lui Plotin. Zeul ar fi răspuns sub forma unui oracol, conținînd 51 de hexametri dactilici, pe care Porphyrios îl citează în capitolul 22 al *Vieții lui Plotin* și îl comentează, parțial, în capitolul 23. În acest comentariu, Porphyrios spune că Oracolul dezvoltă două idei: în decursul vieții sale, Plotin s-a unit cu Unul de mai multe ori; iar acum, că sufletul i s-a despărțit de trup, se găsește în cer laolaltă cu zeii și cu daimonii.

13. Viața lui Plotin și ediția porfiriană a *Enneadelor*: 300-301

Viața lui Plotin nu este doar o biografie și un elogiu; Porphyrios însuși o prezintă ca pe o introducere la noua ediție, pe care tocmai a realizat-o, a tratatelor maestrului său, grupate în șase enneade (grupuri de cîte nouă). De altminteri, titlul pe care Porphyrios îl dă lucrării sale de prezentare este cît se poate de explicit: *Despre viața lui Plotin și despre ordinea cărților acestuia.*

Primele douăzeci și trei de capitole vorbesc despre viața lui Plotin, ultimele trei, despre noua ediție a *Enneadelor*:

> „Aceasta este, așadar, viața lui Plotin cunoscută de noi. Acum, deoarece el însuși ne-a încredințat orînduirea și corectarea cărților sale, iar eu, pe cînd trăia, l-am asigurat că voi face asta, ba i-am anunțat chiar și pe ceilalți tovarăși [de școală], mai întîi, am socotit bine să nu las [tratatele] așa vraiște, în ordine cronologică" (capitolul 24).

Porphyrios pretinde că a început munca de corectare încă din timpul vieții lui Plotin. De altfel, așa lasă să se înțeleagă ultimele rînduri din *Viața lui Plotin* (capitolul 26), chiar dacă *Enneadele* n-aveau să apară decît treizeci de ani mai tîrziu.

La sfîrșitul *Vieții lui Plotin*, Porphyrios evocă pe scurt în ce constă această muncă de corectare:

„Acum vom încerca, parcurgînd carte de carte, să adăugăm semnele de punctuație și să îndreptăm greșelile ce țin de expresie" (capitolul 26).

Dar Porphyrios a făcut mai mult: după ce le-a atribuit un titlu (capitolul 4), el a stabilit o ordine sistematică a tratatelor lui Plotin. Plotin însuși ar fi avut în vedere o asemenea împărțire, dar e puțin probabil ca el să fi conceput aceeași ordine ca a lui Porphyrios.

Porphyrios „se prinde" că tratatele lui Plotin sînt în număr de 54, număr ce rezultă din înmulțirea numărului perfect 6 (2 ×3: prima cifră pară × prima cifră impară) cu numărul 9 (pătratul primei cifre impare); să amintim și importanța multiplilor lui 7 în viața lui Plotin. Aceste șase *Enneade*, Porphyrios le clasează apoi în trei volume:

I. 1. cu dominantă morală;
2. cărțile fizice: cele ce privesc lumea, cosmosul și cele ce ating acest subiect;
3. cărțile despre lume: care privesc obiectele de studii privitoare la lume;

II. 4. cărți referitoare la suflet;
5. cărți referitoare la intelect;

III. 6. cărți despre Unu.

Pe scurt, punerea în ordine (*diataxis*) porphyriană se supune unui dublu imperativ: 1) ea constituie o combinație numerică ideală de genul acelora pe care neoplatonicienii le gustau în cel mai înalt grad și 2) asigură o lectură progresivă a tratatelor vizînd, într-o perspectivă pedagogică, să înalțe sufletul pînă la cunoaterea realităților divine.

Dar Porphyrios nu s-a mulțumit să corecteze tratatele lui Plotin și să le claseze după o ordine sistematică în scopuri pedagogice; el a dorit să facă accesibile aceste texte dificile compunînd comentarii, sumare și epichereme. Anumite indicii dovedesc existența de comentarii porfiriene la *Enneade* – dacă la toate sau măcar la cîteva dintre ele, imposibil de știut. Numai pseudo-*Teologia lui Aristotel*, se pare, a păstrat urme ale sumarelor și epicheremelor porfiriene.

Abia în 300-301, adică la treizeci de ani după moartea autorului lor, Porphyrios a realizat propria ediție a *Enneadelor*. În tot acest răstimp tratatele lui Plotin au circulat într-o altă ediție, cronologică.

PORPHYRIOS DESPRE VIAȚA LUI PLOTIN ȘI DESPRE ORDINEA[1] CĂRȚILOR ACESTUIA

Plotin și disprețul față de trup

1. Plotin, filozoful trăitor în zilele noastre[2], părea că se rușinează fiindcă [trebuia să viețuiască] în trup. Din această pricină nu suporta să vorbească nici despre neamul său, nici despre părinți, nici despre locul său de obîrșie[3]. Și într-atît i se părea de nevrednic să pozeze unui pictor sau unui sculptor[4], încît i-a și spus lui Amelios[5], ce tot stăruia pe lîngă el ca să îngăduie a i se zugrăvi chipul: „Nu-i oare de ajuns că port chipul acesta în care m-a încătușat natura? Ai vrea, pe deasupra, să cred că imaginea lui[6] e mai trainică decît el și să o las în urma mea de parcă ar fi ceva cu adevărat vrednic de privit!"[7]. Cum, din această pricină, Plotin se împotrivea și nu se lăsa nicidecum înduplecat să pozeze, Amelios, bun prieten cu Karterios, cel mai de seamă dintre pictorii vremii[8], l-a adus pe acesta la întrunirile școlii – căci oricine dorea să participe era îngăduit – [și l-a îndrumat ca], studiindu-l cu toată luarea-aminte pe Plotin, să culeagă cele mai sugestive înfățișări ale acestuia. Apoi, zugrăvindu-i chipul după imaginea ce și-o întipărise în minte și cizelîndu-l mereu (călăuzit de observațiile lui Amelios) către o cît mai desăvîrșită asemănare, talentul lui Karterios ne-a dăruit un portret întru totul izbutit al lui Plotin, deși fără încuviințarea sa.

Boala lui Plotin

2. Suferind de o boală de stomac[9], nu a vrut să i se facă niciodată clistire[10], socotind că nu se cuvine ca un om în vîrstă să îndure asemenea tratamente. N-a putut fi convins nici să ia leacuri preparate din carnea unor animale sălbatice[11], spunînd că i se părea nepotrivit să mănînce chiar și din carnea celor domestice. Ocolea băile publice[12], dar punea să

i se facă masaje în fiecare zi, acasă[13]. Apoi, cînd a izbucnit molima[14] şi s-a întîmplat să piară cei ce se ocupau cu [masajele], s-a lipsit şi de acestea. La puţină vreme angina[15] îl lovi cu sălbăticie. Cît am fost alături de el nu se arătase nici un semn de boală, dar după ce am plecat pe mare într-atît i s-a înrăutăţit suferinţa, încît – după cum mi-a povestit, la întoarcerea mea, Eustochios[16], tovarăşul care i-a stat alături pînă la moarte – glasul lui cel răsunător şi-a pierdut puterea, răguşind de tot, vederea i s-a tulburat, iar mîinile şi picioarele i s-au acoperit de pustule. Cum prietenii se fereau să-l mai întîlnească – fiindcă el avea obiceiul să-i salute sărutîndu-i pe gură[17] – a plecat din oraş şi, ducîndu-se în Campania, s-a aşezat pe moşia lui Zethos[18], un mai vechi prieten de-al său, care murise. Cele de trebuinţă şi le împlinea parte din averea lui Zethos, parte din cea a lui Castricius[19], de la Minturno, căci acolo îşi avea acesta moşia.

Moartea

Eustochios mi-a povestit că, întrucît locuia la Puteoli, a ajuns cu întîrziere la Plotin, căruia i se apropia sfîrşitul. Atunci acesta i-a zis: „Pe tine te aşteptam!" adăugînd că încearcă să ridice divinul din noi la divinul din Tot[20]. Apoi, după ce un şarpe s-a strecurat de sub patul unde zăcea el şi, străbătînd încăperea, s-a strecurat într-o gaură din zid, şi-a dat ultima suflare[21]. Se împlinea atunci al doilea an al domniei lui Claudius[22], iar Plotin avea, după spusele lui Eustochios, şaizeci şi şase de ani. Cînd a murit, eu, Porphyrios, mă găseam la Lilybaeum, Amelios, în Apameea Siriei, iar Castricius, la Roma. Numai Eustochios a fost de faţă.

Data naşterii

Socotind din al doilea an al domniei lui Claudius îndărăt şaizeci şi şase de ani, ziua naşterii lui Plotin cade în anul al treisprezecelea al domniei lui Severus[23]. Însă nici luna cînd se născuse, nici ziua naşterii, Plotin nu le-a dezvăluit nimănui, căci nu găsea cu cale să aducă cineva jertfe sau să dea vreun ospăţ în cinstea lor, deşi el însuşi, în zilele cînd tradiţia spunea că se născuseră Platon şi Socrate, aducea jertfe şi oferea un banchet prietenilor[24]. Cu aceste prilejuri se mai

obișnuia ca aceia [dintre participanți], care se simțeau în stare, să citească un discurs în fața adunării.

Plotin despre sine însuși

3. Iată totuși cîteva lucruri despre sine, pe care chiar el ni le povestea de bunăvoie în desele noastre convorbiri. De pildă, pînă la opt ani se tot ducea la doica sa și, cu toate că acum umbla la școală, îi dezvelea sînii cerînd să sugă. Dar cînd, într-o bună zi, a auzit pe cineva spunînd că este o pacoste de copil, rușinat, s-a lăsat de obiceiul acesta. La douăzeci și opt de ani s-a simțit atras de filozofie și, fiindu-le recomandat filozofilor care se bucurau pe atunci de cea mai mare faimă în Alexandria, după ce [s-a dus și] i-a ascultat, s-a întors de la lecțiile lor atît de abătut[25] și plin de întristare, încît și-a vărsat necazul către un prieten. Prietenul, ghicind parcă ce-i poftea inima, l-a dus la Ammonios[26]. Pe acesta nu-l încercase pînă atunci. După ce a mers și l-a ascultat, Plotin i-a zis prietenului său: „Pe acesta îl căutam!"[27]. De atunci nu s-a mai dezlipit de Ammonios și atît de mare practică[28] într-ale filozofiei a dobîndit, că năzuia, de acum, să se apuce și de cea cu care se îndeletniceau perșii, ba chiar și de aceea aflată în plină înflorire la indieni. Și cum împăratul Gordian se pregătea să pornească împotriva perșilor, Plotin s-a alăturat și el suitei imperiale[29] plecînd împreună cu ea [la război]. Avea pe atunci treizeci și nouă de ani, căci pe lîngă Ammonios stătuse ca ucenic vreme de unsprezece ani încheiați. La moartea lui Gordian, întîmplată în Mesopotamia, Plotin a scăpat cu fuga în Antiohia[30]. Iar după ce s-a înscăunat Filip ca împărat, a venit la Roma. Avea patruzeci de ani.

Legămîntul și ruperea lui

Erennios, Origen și Plotin făcuseră o înțelegere, să nu dezvăluie nimic din învățătura pe care Ammonios însuși le-o dăduse și le-o lămurise în decursul lecțiilor. Plotin s-a prins și el: deși ținea cursuri pentru cei ce-l frecventau, păstra învățăturile lui Ammonios învăluite în taină. Erennios[31], primul, a călcat legămîntul, iar Origen[32] i-a urmat curînd. Acesta n-a scris nimic altceva în afară de tratatul *Despre*

daimoni şi mai apoi, în vremea lui Galienus, [pe cel intitulat] *Numai împăratul este creator*[33]. Plotin, dimpotrivă, a continuat încă mult timp să nu scrie nimic, dar îşi inspira cursurile din învăţăturile lui Ammonios. Şi a ţinut-o aşa zece ani la rînd, dînd unora învăţătură, dar neaşternînd nimic în scris. După cum ne povestea Amelios, cursurile se desfăşurau în neorînduială şi erau pline de vorbărie, căci Plotin îi tot îndemna pe elevi să pună întrebări şi să iscodească. Amelios a venit la el în al treilea an al şederii [lui Plotin] la Roma (anul al treilea al domniei lui Filip) şi a rămas în preajmă-i pînă în primul an al domniei lui Claudius, douăzeci şi patru de ani cu totul. Pricepere într-ale filozofiei avea atunci cînd a venit, dobîndită pe lîngă Lysimachos, iar în privinţa rîvnei îi întrecea pe toţi cei de-o vîrstă cu dînsul: singur a copiat şi adunat aproape toate operele lui Numenios şi pe cele mai multe dintre acestea le cunoştea pe de rost; de asemenea, a făcut şi scolii plecînd de la cursurile lui Plotin, pe care le-a strîns în vreo sută de tomuri, dăruite apoi lui Hesychios Hostilianus din Apameea, fiul său adoptiv.

Porphyrios la Roma

4. În cel de-al zecelea an al domniei lui Galienus, eu, Porphyrios[34], venind din Grecia împreună cu Antonius Rodianul, descopăr că Amelios, cu toate că stătuse pe lîngă Plotin vreme de optsprezece ani, nu s-a încumetat totuşi să aştearnă nimic în scris, în afară de [volumele] cu scolii, al căror număr nu ajunsese încă la o sută. Plotin avea [pe atunci], în anul al zecelea al domniei lui Galienus, cam cincizeci şi nouă de ani. Eu, Porphyrios, aveam treizeci de ani cînd l-am întîlnit pentru prima dată.

Primele scrieri ale lui Plotin

Chiar din primul an al domniei lui Galienus, Plotin s-a apucat să scrie despre diferite subiecte, aşa că pînă în cel de-al zecelea an al domniei lui Galienus, cînd eu, Porphyrios, l-am întîlnit întîia oară, el redactase douăzeci şi una de cărţi pe care, aveam să mai aflu, le împărţise numai cîtorva discipoli; într-adevăr, transmiterea[35] nu era nicidecum o treabă uşoară

și lipsită de bătaie de cap; cei ce urmau să primească [tratatele] erau aleși cu multă grijă. Cum Plotin însuși nu-și intitulase în nici un fel scrierile, fiecare le-a dat cîte un alt titlu; cele ce s-au impus pînă la urmă sînt următoarele (voi adăuga și începutul fiecărei cărți pentru a se putea recunoaște mai ușor tratatul din care face parte):

1 *Despre frumos* (I 6)
Început: „Frumosul este în special în vedere..."

2 *Despre nemurirea sufletului* (IV 7)
Început: „Dacă fiecare este nemuritor..."

3 *Despre destin* (III 1)
Început: „Tot ce devine..."

4 *Despre esența sufletului* (IV 2)
Început: „Esența sufletului..."

5 *Despre Intelect, Idei și Ființă* (V 9)
Început: „Toți oamenii, de cînd se nasc..."

6 *Despre coborîrea sufletului în trupuri* (IV 8)
Început: „Adesea, trezindu-mă..."

7 *Cum se naște din Principiu ceea ce vine după Pricipiu și despre Unu* (V 4)
Început: „Dacă este ceva după Principiu..."

8 *Toate sufletele sînt unu* (IV 9)
Început: „Într-adevăr, precum sufletul..."

9 *Despre Bine sau despre Unu* (VI 9)
Început: „Toate ființele..."

10 *Despre cele trei ipostaze principale* (V 1)
Început: „Cine, așadar, a făcut sufletele..."

11 *Despre nașterea și ierarhia celor care vin după Principiu* (V 2)
Început: „Unul este totul..."

12 *Despre cele două materii* (II 4)
Început: „Așa-numita materie..."

13 *Diverse considerații* (III 9)
Început: „Intelectul, spune el, vede idei în..."

14 *Despre mișcarea circulară* (II 2)
Început: „De ce se mișcă în cerc..."

15 *Despre daimonul sortit fiecăruia* (III 4)
Început: „Ipostazele..."

16 *Despre sinuciderea binegîndită* (I 9)
Început: „Nu-ți vei scoate [sufletul], ca să nu iasă..."

17 *Despre calitate* (II 6)
Început: „Oare ființa și substanța..."

18 *Dacă există Idei ale fiecărui lucru în parte* (V 7)
Început: „Dacă fiecare lucru în parte..."

19 *Despre virtuți* (I 2)
Început: „Întrucît relele sînt aici jos..."

20 *Despre dialectică* (I 3)
Început: „Ce artă ori metodă..."

21 *În ce fel se spune că sufletul este la mijloc între substanța indivizibilă și substanța divizibilă* (IV 1)
Început: „În lumea inteligibilă..."

Pe acestea toate, douăzeci și unu de [tratate], le-am găsit scrise eu, Porphyrios, cînd am venit prima dată la Plotin. Atunci el păşise într-al cincizeci și nouălea an al vieții.

Tratatele lui Plotin de pe vremea şederii lui Porphyrios la Roma

5. Am rămas împreună cu el tot anul acela și alți cinci ani la rînd[36] – eu, Porphyrios, sosisem la Roma cu puțin înainte de a se împlini zece ani [de cînd era împărat Galienus], pe cînd Plotin își luase vacanța[37], căci era vară, și nu făcea altceva decît să stea de vorbă cu prietenii – aşadar în acești şase ani s-au strîns multe lucruri discutate în cursul întrunirilor. Îndemnat de Amelios și de mine Plotin a scris mai întîi:

22-23 *De ce Ființa, una și aceeași, este pretutindeni întreagă* (VI 4-5), în două cărți:

[1] începutul primei cărți fiind: „Oare sufletul, pretutindeni..."

[2] iar al celei de-a doua: „Unul și același în număr..."

Apoi a mai scris încă două cărți, dintre care una:

24 [3] *Despre faptul că ce se află dincolo de Ființă nu gîndește; cine este primul principiu gînditor și cine este cel de-al doilea* (V 6)
Început: „Un lucru e să gîndești altceva și alt lucru să te gîndești pe sine..."

și alta:

25 [4] *Despre sensul lui „potențial" și „actual"* (II 5)
Început: „Se spune *potențial*..."

26 [5] *Despre nepătimirea celor netrupești* (III 6)
Început: „Dacă nu numim senzațiile patimi..."

27 [6] *Cartea întîia despre suflet* (IV 3)
Început: „Toate chestiunile despre suflet trebuie..."

28 [7] *Cartea a doua despre suflet* (IV 3)
Început: „Așadar ce va zice..."

29 [8] *Cartea a treia despre suflet sau despre cum vedem* (IV 5)
Început: „Deoarece am lăsat pe mai tîrziu..."

30 [9] *Despre contemplație* (III 8)
Început: „Vorbind la început în glumă..."

31 [10] *Despre frumusețea inteligibilă* (V 8)
Început: „Fiindcă noi spunem..."

32 [11] *Despre Intelect și despre faptul că Inteligibilele nu se află în afara Intelectului, precum și despre Bine* (V 5)
Început: „Intelectul, adevăratul Intelect..."

33 [12] *Împotriva gnosticilor* (II 9)
Început: „Întrucît ne-a apărut..."

34 [13] *Despre numere* (VI 6)
Început: „Oare mulțimea este..."

35 [14] *Cum de cele văzute de departe ni se par mai mici* (II 8)
Început: „Oare cele văzute de departe..."

36 [15] *Dacă fericirea stă în prelungirea timpului* (I 5)
Început: „Fericirea..."

37 [16] *Despre amestecul tuturor lucrurilor* (II 7)
Început: „Despre amestecul zis total..."

38 [17] *Cum s-a instituit mulțimea Ideilor și despre Bine* (VI 7)
Început: „Cînd Dumnezeu face să se nască..."

39 [18] *Despre voință* (VI 8)
Început: „Oare, în legătură cu zeii..."

40 [19] *Despre lume* (II 1)
Început: „Spunînd că lumea este întotdeauna..."

41 [20] *Despre senzație și memorie* (IV 6)
Început: „Senzațiile nu sînt amprente..."

42 [21] *Cartea întîia despre genurile Ființei* (VI 1)
Început: „Despre ființe, care și cum..."

43 [22] *Cartea a doua despre genurile Ființei* (VI 2)
Început: „Fiindcă despre ceea ce numim..."

44 [23] *Cartea a treia despre genurile Ființei* (VI 3)
Început: „Despre esență, cum pare..."

45 [24] *Despre veșnicie și timp* (III 7)
Început: „Veșnicia și timpul..."

Pe acestea (douăzeci și patru le-a scris) în cei șase ani cît am stat eu, Porphyrios, alături de el, luîndu-și subiectele dintre problemele momentului, după cum am arătat în titlurile fiecărui tratat. Împreună cu cele douăzeci și unu [scrise] înainte de venirea mea [la Roma] sînt patruzeci și cinci [de volume] cu totul.

Ultimele tratate

6. Cît am stat în Sicilia – am zăbovit acolo pînă prin al cinsprezecelea an al domniei lui Galienus – Plotin a scris și mi-a trimis următoarele cinci tratate:

46 [1] *Despre fericire* (I 4)
Început: „Să trăiești bine și să fii fericit..."

47 [2] *Cartea întîia despre Providență* (III 2)
Început: „Faptul că din întîmplare..."

48 [3] *Cartea a doua despre Providență* (III 3)
Început: „Ce se cuvine spus despre aceste lucruri..."

49 [4] *Despre ipostazele cunoscătoare și despre cele ce se află dincolo* (V 3)

Început: „Oare ceea ce se gîndește pe sine trebuie să fie diferit..."

50 [5] *Despre iubire*
Început: „Despre iubire, oare este un zeu..."

Pe acestea mi le-a trimis în anul întîi al domniei lui Claudius, iar la începutul celui de-al doilea, cu puțin înaintea morții, mi le-a trimis și pe următoarele:

51 [1] *Care sînt relele* (I 8)
Început: „Cei care vor să afle ce sînt relele..."

52 [2] *Dacă astrele influențează* (II 3)
Început: „Mișcarea astrelor..."

53 [3] *Ce este ființa vie* (I 1)
Început: „Plăceri și dureri..."

54 [4] *Despre fericire* (I 7)
Început: „Dacă cineva ar spune că altul..."

Despre valoarea inegală a tratatelor plotiniene

Acestea, plus cele patruzeci și cinci scrise în prima și a doua perioadă, fac cincizeci și patru. Valoarea cărților este după cum le-a scris pe fiecare: pe unele într-o primă fază[38], pe altele cînd se afla în plină maturitate, iar pe cele din urmă, apăsat de istovirea trupului. Primele douăzeci și una sînt mai ușurele, nevădind încă adevărata măsură a puterii sale; cele alcătuite în perioada de mijloc îi dezvăluie deplina înflorire a vigorii – [vorbesc de] cele douăzeci și patru care, cu excepția tratatelor scurte, sînt desăvîrșite; cît privește ultimele nouă, ele au fost scrise pe cînd puterile îi slăbeau (și lucrul se vede mai bine în cazul ultimelor patru decît în cazul celor cinci de dinaintea lor)[39].

Cine frecventa școala lui Plotin

7. Auditori[40] avea din belșug, dar ca discipoli urmîndu-l cu asiduitate pentru viața filozofică, l-a avut mai întîi pe Amelios din Etruria[41], al cărui nume de familie era Gentiliannos. Lui Plotin îi plăcea să-i zică Amerios, cu *r*, căci, spunea el, e mai

potrivit să-şi ia numele de la *amereia*, „neîmpărţire", decît de la *ameleia*, „nepăsare, neîngrijire". Îl mai avea ca ucenic şi pe un medic din Skythopolis[42], numit Paulinus[43], căruia Amelios îi zicea Mikkalos, pentru că tot timpul venea cu mărunţişuri[44]. Era şi un alt medic, Eustochios din Alexandria, care l-a cunoscut pe Plotin abia către sfîrşitul vieţii acestuia şi a rămas alături de dînsul, îngrijindu-l pînă la moarte. [Eustochios], urmînd numai învăţăturile lui Plotin dobîndise firea unui autentic filozof. Se mai afla acolo şi Zoticos[45], critic[46] şi poet, cel care a întocmit o ediţie a lui Antimachos[47] şi a stihuit în chip ales povestea Atlantidei, alcătuind-o într-un poem. El şi-a pierdut vederea şi s-a stins cu puţin înaintea lui Plotin. Şi Paulinus s-a grăbit să i-o ia înainte, pierind mai întîi. Printre discipoli se găsea şi Zethos, arab de neam, care se căsători cu fiica lui Theodosios, prietenul lui Ammonios. Şi acesta era medic, iar Plotin l-a îndrăgit foarte tare; dar cum era şi om politic – avînd un fel de pasiune [morbidă] pentru politică –, Plotin a încercat să-l întoarcă [de la o astfel de îndeletnicire]. Se legaseră foarte mult unul de altul şi adesea Plotin se ducea la moşia lui de la ţară, aflată la şase mile depărtare de Minturno, moşie ce aparţinuse odinioară lui Castricius, cel numit şi Firmus. Acesta din urmă fusese cel mai cultivat om din vremea noastră, îl venera pe Plotin, pe Amelios îl ajuta în toate ca un bun slujitor, iar în mine, Porphyrios, avea încredere [oarbă] ca într-un adevărat frate.

Aşadar, pînă şi acesta, deşi furat de politică, îl venera pe Plotin[48].

Discipoli senatori

Nu puţini senatori veneau să-l asculte, cei mai rodnici întru filozofie dovedindu-se Marcellus Orontius[49] şi Sabinillus[50]. Tot din Senat venea şi Rogatianus[51], care ajunse atît de departe pe calea renunţării[52] la traiul [lumesc], încît se lipsi de avere, îşi slobozi toţi sclavii, lepădîndu-se chiar şi de rangul său. Tocmai cînd trebuia să se înfăţişeze pentru prima dată în lume[53] în calitate de pretor, iar lictorii se înfiinţaseră deja la el, n-a vrut să iasă şi nici să mai audă vreodată de funcţie. Ba încă a preferat să nu mai locuiască nici în propria casă, ci se ducea pe la rude şi prieteni să doarmă şi să mănînce (de

altfel nu mînca decît o dată la două zile). Ca urmare a atîtor renunțări și a nepăsării sale față de cele necesare traiului, el, care suferea atît de rău de podagră, încît trebuiau să-l poarte în lectică, își recăpătă curînd sănătatea, iar mîinile, pe care înainte nici nu putea măcar să și le desfacă, acum îi slujeau mai abitir decît meșteșugarilor ce-și cîștigă traiul de pe urma lor. Plotin îl aproba și, socotindu-l printre cei mai vrednici de laudă, îl înfățișa ca pe o pildă bună celor care se îndeletniceau cu filozofia.

Se mai afla pe acolo și Serapion din Alexandria, ce fusese mai întîi retor, iar mai apoi s-a apucat de filozofie, neputîndu-se însă dezbăra de viciul banilor și al cămătăriei.

M-a avut și pe mine, Porphyrios din Tyr, ca pe unul dintre cei mai apropiați tovarăși, socotindu-mă chiar vrednic să-i corectez scrierile[54].

Cum lucra Plotin

8. Căci, după ce scria, nu suporta să-și copieze încă o dată textul. [Ce zic], nici măcar nu ajungea să-l citească o singură dată de la cap la coadă, fiindcă vederea nu-i dădea nici un sprijin la lectură. De scris, nu scria migălind literele, nici cuvintele nu le despărțea clar[55], iar cu ortografia nu-și bătea capul, ci avea în minte fără încetare numai sensul. Acest fel [de a scrie], care ne uimea pe toți, și l-a păstrat pînă la moarte: după ce, cugetînd în sine, își limpezea gîndul de la un capăt la altul, așternea în scris cele cugetate, închegînd atît de ușor ceea ce orînduise mai înainte în minte, încît ai fi zis că nu face decît să copieze dintr-o carte. Și cînd stătea de vorbă cu cineva, adîncit în discuție, nu-și părăsea nicicum gîndul, așa că era în stare, în același timp, să împlinească obligațiile conversației și, în privința subiectului pe care-l cerceta, să-și păstreze nerupt firul gîndirii. Într-adevăr, îndată ce pleca tovarășul de discuție, el nu mai relua cele scrise (căci, după cum am spus, vederea nu-l prea slujea la citit), ci însăila îndată urmarea, de parcă timpul nici nu trecuse cît vorbise. Prin urmare el se întreținea atît cu sine, cît și cu ceilalți deodată; atenția asupra lui însuși[56] nu-l părăsea decît în somn; dar și pe acesta îl respingea prin mîncare puțină[57] –

de multe ori nu se atingea nici măcar de pîine – și prin întoarcerea nestrămutată [a minții] către Intelect[58].

Plotin tutore și împăciuitor

9. Avea în jurul său și cîteva femei foarte devotate filozofiei: Gemina, în a cărei casă și locuia; fiica ei, numită la fel ca și maică-sa, Gemina; și Amphicleia, măritată cu Ariston, fiul lui Iamblichos[59]. Pe de altă parte, mulți bărbați și multe femei de cea mai înaltă stirpe, cînd simțeau că li-i sfîrșitul aproape, își aduceau la el odraslele (băieți și fete, fără nici o deosebire) și i le încredințau laolaltă cu întreaga lor avuție, ca unui sfînt și dumnezeiesc păzitor. De aceea, i se umpluse casa de băieți și fete[60]. Printre aceștia se afla și Potamon, de a cărei educație s-a îngrijit îndeaproape, ascultîndu-l de multe ori cînd își făcea exercițiile[61]. Plin de răbdare, îi asculta pe cei rămași în slujba tinerilor, cînd îi aduceau socotelile averilor și se îngrijea ca acestea să fie drepte, spunînd că pînă vor ajunge filozofi ei trebuie să-și păstreze avuțiile și veniturile neatinse și în siguranță. Cu toate că pe atîția îi scutea de grijile și preocupările vieții, nu și-a slăbit niciodată, în stare de veghe, avîntul spre Intelect[62]. În plus, era blînd[63] și mereu la dispoziția tuturor celor care, într-un fel sau altul, l-au cunoscut. Iată de ce, deși a stat la Roma douăzeci și șase de ani încheiați, arbitrînd multe neînțelegeri, nu și-a făcut nici un dușman printre oamenii politici[64].

Plotin şi magia

Vrăjile lui Olympios

10. Dintre cei care se dădeau drept filozofi, unul, Olympios din Alexandria, fost pentru scurt timp învăţăcel al lui Ammonios, îl privea cu dispreţ pe Plotin, din ambiţie şi invidie[65]. Într-atît s-a înverşunat împotriva lui, încît a încercat să atragă asupră-i, prin magie, o insolaţie[66]. Dar băgînd de seamă că făcăturile i se întorc împotrivă, a început să spună tovarăşilor săi ce mare este puterea sufletului lui Plotin, încît poate să întoarcă atacurile ce-i sînt menite asupra celor ce-i voiesc răul. Plotin a simţit totuşi lovitura lui Olympios, fiindcă a mărturisit că în clipa aceea trupul i s-a zbîrcit ca o pungă strînsă bine din băieri, iar mădularele i s-au chircit unul într-altul. Olympios, riscînd de mai multe ori s-o păţească, el, şi nicidecum Plotin, s-a lăsat păgubaş.

Scena invocării daimonului

Din naştere, Plotin fusese, de bună seamă, înzestrat cu ceva mai presus decît ceilalţi [oameni]. Odată a venit la Roma un preot egiptean, pe care îl cunoscu printr-un prieten şi care, vrînd să facă o demonstraţie a priceperii[67] sale, îi ceru lui Plotin să fie de faţă cînd îi va chema daimonul însoţitor[68]. Cum Plotin a acceptat supus, invocarea a avut loc în templul lui Isis – singurul loc curat din Roma, după spusele egipteanului. Chemat să se arate[69] daimonul, veni un zeu, care nu era din neamul daimonilor. De aceea, a grăit egipteanul către Plotin: „Ferice de tine, care ai drept daimon un zeu, iar nu un însoţitor din tagma celor mai prejos!". Dar n-a fost cu putinţă nici să pună vreo întrebare [zeului], nici să-l aibă prea multă vreme în faţa ochilor, fiindcă prietenul, care privea împreună cu ei, sugrumă păsările încredinţate să le păzească, fie din reavoinţă, fie năpădit de spaimă. Avînd, aşadar, un însoţitor dintre daimonii cei mai dumnezeieşti, Plotin îşi ridica spre el tot timpul ochiul său dumnezeiesc[70]. De fapt, a şi scris, din cauza aceasta, un tratat intitulat: *Despre*

daimonul sortit fiecăruia, unde încearcă să explice din ce cauză [daimonii] însoțitori sînt atît de diferiți între dînșii.

Plotin și obiceiurile populare

Dîndu-se în vînt după sacrificii, Amelios bîntuia pe la temple ori de cîte ori era lună nouă sau vreo sărbătoare. Odată, vrînd să-l ia și pe Plotin împreună cu el, acesta i-a zis: „Aceia [zeii] trebuie să vină la mine, nu eu să mă duc la ei!". Cu ce gînd a rostit vorba aceasta atît de trufașă[71], nici n-am putut afla – cei care ne aflam de față – nici n-am îndrăznit să-l întrebăm [vreodată].

Puterea de a citi în suflete

11. Avea o asemenea putere de a cunoaște caracterele[72], încît odată, cînd un colier de mare preț a fost furat[73] Chionei (care locuia, împreună cu pruncii ei, la dînsul, cu cinste purtîndu-și văduvia[74]), Plotin, după ce toți servitorii au fost aduși sub ochii lui, i-a cercetat cu luare-aminte și a zis, arătîndu-l pe unul dintre ei: „Iată, acesta-i hoțul!". Biciuit, [hoțul] a tăgăduit mai întîi cu înverșunare, dar pe urmă a mărturisit și a dat lucrul furat înapoi.

Plotin profețea adesea ce se va alege de fiecare dintre copiii aflați în preajma sa: de pildă, despre Polemon a spus că va fi iubăreț și sărac de zile, cum s-a și întîmplat. Și pe mine, Porphyrios, m-a simțit odată, pe cînd chibzuiam să-mi pun capăt zilelor; brusc a apărut lîngă mine, în casa unde mă aflam, și-mi zise că dorința aceea nu vine din cugetul minții, ci dintr-o boală melancolică[75]. Apoi m-a sfătuit să plec [într-o călătorie]. Iară eu, dîndu-i ascultare, am plecat în Sicilia[76], căci auzisem de un om preavrednic de laudă, pe nume Probus, ce locuia în apropiere de Lilybaeum[77]. Astfel, am putut îndepărta de la mine dorința [sinuciderii], dar, pe de altă parte, peregrinarea m-a împiedicat să fiu alături de Plotin pînă la moartea sa.

Platonopolis

12. Pe Plotin l-au prețuit foarte mult și i-au arătat mare cinstire împăratul Galienus și soția acestuia, Salonina. Iar el, folosindu-se de prietenia cu dînșii, le-a cerut să readucă la viață o cetate a filozofilor – care se spunea că ar fi existat odinioară în Campania, acum cu totul căzută în ruină[78] – și să dăruiască cetății reîntemeiate cîmpurile dimprejur; cei care se vor sălășlui acolo vor trăi după legile lui Platon, cetatea însăși urmînd să se numească Platonopolis[79]; Plotin însuși făgădui să se retragă acolo împreună cu tovarășii săi. Dorința filozofului lesne s-ar fi împlinit, dacă nu se puneau de-a curmezișul unii din preajma împăratului, mînați fie de pizmă, fie de răzbunare, fie de vreo altă răutate.

Plotin profesor

13. [Plotin] vorbea cu ușurință la cursuri și se pricepea de minune să cerceteze și să judece chestiunile, dar rostea greșit unele cuvinte. Așa, de pildă, nu zicea *anamimnesketai*, ci *anamnemisketai*, precum și altele de felul acesta, pe care le păstra și în scris. Cînd vorbea, lumina cugetului său îi inunda fața. Era el de obicei plăcut la vedere, dar atunci se făcea încă și mai frumos; o sudoare fină îi îmbrobodea obrazul; blîndețea lui strălumina dinlăuntru[80], iar față de cei care îi puneau întrebări se arăta plin de bunăvoință și în același timp hotărît. Odată eu, Porphyrios, l-am sîcîit trei zile-n șir cu întrebări despre cum se unește sufletul cu trupul, iar el n-a contenit o clipă cu răspunsurile, așa încît, nimerindu-se acolo și unul Thaumasios[81], care dorea să-l asculte vorbind despre chestiuni generale și pe texte, nemaisuportînd ca Porphyrios să pună întrebări și să răspundă, Plotin i-a spus: „Dacă nu vom ieși din aporiile iscate de întrebările lui Porphyrios, nu vom putea spune absolut nimic despre text".

Cursurile lui Plotin

14. Cînd scria[82], [Plotin] era concis, dar cu gînd îmbelșugat, dovedind mai curînd prisos de idei decît de vorbe; căzut

adesea pradă inspirației, scria cu pasiune[83]. În scrierile lui se amestecă învățăturile ascunse ale stoicilor și cele peripateticiene. Și *Metafizica* lui Aristotel este folosită adesea[84]. Nu i-a scăpat nici o teoremă din geometrie, aritmetică, mecanică, optică sau muzică, deși nu se pregătise a se ocupa în amănunt de nici unul dintre aceste [domenii]. La cursuri punea să i se citească fie din comentariile lui Severus[85], ale lui Kronios[86] ori Numenios[87], fie din cele întocmite de Gaius[88] sau Atticus[89]. Dintre peripateticieni, se folosea [de comentariile] lui Aspasios[90], Alexandros[91], Adrastos[92], precum și de altele potrivite subiectului. Dar niciodată nu vorbea din ele, ci se dovedea original, cu o cugetare aparte, aducînd în cercetările sale spiritul lui Ammonios. Termina repede și, după ce dădea, în puține cuvinte, sensul unei teoreme profunde, se ridica în picioare. Odată, cînd i s-au citit *Despre principii* și *Iubitorul de vechi* ale lui Longinos, a zis: „O fi el Longinos filolog, dar filozof[93] nu-i deloc!". Într-o zi, cînd Origen a venit la un curs, Plotin s-a roșit tot în obraji și a vrut să se ridice; rugat totuși de către Origen să continue, a spus că vorbitorului îi piere orice chef atunci cînd se vede cuvîntînd în fața unora care știu ce are el de gînd să zică. Astfel, după un scurt dialog, se ridică și ieși[94].

Prețuirea pe care o avea Plotin pentru Porphyrios

15. Altă dată, la unul din ospețele închinate zilei de naștere a lui Platon, eu am citit un poem intitulat *Nunta sacră* (*Hierogamia*)[95] și cineva a spus că Porphyrios a înnebunit, întrucît multe lucruri erau rostite în limbajul tainic al misteriilor, sub puterea inspirației [divine]; Plotin însă m-a apărat, zicînd de față cu toți: „Te-ai arătat a fi laolaltă poet, filozof și hierofant!"[96]. Iar cînd retorul Diophanes a citit un discurs în apărarea lui Alcibiade, personajul din *Banchetul* platonician, susținînd că, pentru a deprinde virtutea, un învățăcel trebuie să se dăruiască maestrului său îndrăgostit, dacă acesta dorește împreunarea trupească, Plotin s-a ridicat de mai multe ori, nervos, cu gînd să părăsească adunarea[97], dar pînă la urmă s-a stăpînit și, după ce toți s-au împrăștiat, m-a

însărcinat pe mine, Porphyrios, să scriu un discurs împotriva aceluia. Cum Diophanes nu se învoia să-mi dea textul său, mi-am scris răspunsul reluînd din memorie argumentele [adversarului][98] și l-am citit înaintea acelorași ascultători. Atît de tare l-am încîntat pe Plotin, încît nu mai contenea să zică la cursuri:

Astfel lovește și vei deveni lumină bărbaților [99].

Ori de cîte ori Eubulos, diadohul[100] lui Platon, scria din Atena și trimitea lucrări despre chestiuni platoniciene, el mi le încredința mie, Porphyrios, cerîndu-mi să le studiez cu atenție și să-i fac observațiile cuvenite.

Plotin și horoscoapele

Se interesa de mișcările aștrilor, dar nu din punct de vedere matematic; urmărea însă mai îndeaproape prezicerile celor ce alcătuiau horoscoape. Și, descoperind cît de slab întemeiate le erau făgăduielile, n-a șovăit să spulbere multe din părerile cuprinse în scrierile lor[101].

Plotin și gnosticii[102]

16. În vremea sa trăiau mulți creștini[103] și, pe lîngă ei, eretici ieșiți din vechea filozofie[104]: Adelphios[105], Akylinos[106] și cei din preajma lor, păstrători ai multor lucrări scrise de Alexandros Libianul[107], Philokomos, Demostratos și Lydos, răspîndind apocalipsele[108] lui Zoroastru[109], Zostrianos[110], Nikotheos[111], Allogenes[112] și Messos[113] și mulți alții de soiul acestora[114]; ei rătăceau pe mulți fiind ei înșiși rătăciți, căci pretindeau că Platon n-a pătruns în adîncul realității inteligibile.

Din pricina aceasta Plotin îi critica adesea în timpul cursurilor, ba a și scris o carte întreagă, pe care noi am numit-o *Împotriva gnosticilor*. Pe altele însă le-a lăsat în seama judecății noastre: Amelios a scris aproape patruzeci de cărți împotriva lucrării lui Zostrianos[115], iar eu, Porphyrios, fără istov am scris împotriva cărții lui Zoroastru, dovedind că este o lucrare neautentică și foarte recentă, ticluită de sectanți

numai ca să dea impresia că învățăturile pe care au ales ei să le practice[116] ar aparține cu adevărat „bătrînului" Zoroastru.

Plotin acuzat de plagiat. Scrisoarea lui Amelios către Porphyrios

17. Cum [filozofii] din Grecia au prins a murmura că [Plotin] dădea drept ale sale învățăturile lui Numenios, iar Tryphon[117] stoicul și platonicianul a adus bîrfele cu pricina la urechile lui Amelios, acesta s-a apucat și a scris o carte pe care a[118] intitulat-o *Prin ce se deosebesc învățăturile lui Plotin de cele ale lui Numenios*, dedicată „Împăratului", adică mie. „Împăratul" era numele lui Porphyrios, adică al meu, întrucît eu mă numesc, în limba maternă, Malkos[119] (nume purtat și de tata), iar traducerea lui Malkos pe grecește este „Împărat" (dacă cineva ține să-l traducă neapărat pe grecește)[120]. Iată de ce Longinos, cînd ne-a dedicat lucrarea sa *Despre impuls*[121], lui Kleodamos și mie, Porphyrios, a scris la precuvîntare: „Kleodamos și Malkos!". În schimb, Amelios, tălmăcindu-mi numele – cum a făcut și Numenios, care lui Maximus i-a zis „Cel Mare"[122] – l-a înlocuit pe Malkos cu Împărat, scriind:

> „Amelios îi trimite Împăratului bineție[123]. Să știi că n-aș fi rostit nici o vorbă de răspuns acelor bărbați vrednici de toată lauda care spui că te-au asurzit, trîmbițînd fără istov zvonuri potrivnice lui Plotin și trecînd pe seama lui Numenios din Apameea învățăturile tovarășului nostru, și aceasta tocmai de dragul lor. Căci e limpede că numai vorbirea lor cea lesnicioasă și ușurința rostirii[124] (cu care atîta se fălesc!) i-au împins să-l numească pe Plotin, cînd flecar de rînd, cînd plagiator, ba încă unul care plagiază lucrurile cele mai neînsemnate. [Și iarăși e lesne de priceput că nu înșiră împotrivă-i acestea] decît numai din dorința de a-l lua în rîs. Deoarece tu socotești că trebuie să ne folosim de prilejul acesta, pe de o parte, pentru a pune [învățăturile] noastre într-o formă cît mai agreabilă, la îndemînă[125], ușor de rememorat și, pe de altă parte, pentru a le răspîndi pretutindeni (deși ele au fost demult vestite) sporind în felul

acesta renumele unui tovarăș [drag] precum marele Plotin, eu ți-am dat ascultare și îți trimit, iată, lucrarea făgăduită, la care am trudit – după cum însuți bine știi – vreme de trei zile. Întrucît acestea nu au fost orînduite și expuse plecînd de la confruntarea scrierilor lor, ci sînt o simplă rememorare a unei întîlniri mai vechi și întrucît le-am înșirat așa cum mi-au venit mai întîi în minte, trebuie să capăt toată îngăduința ta. În plus, nici intenția celui pe care alții vor să-l pună de acord cu [învățăturile] noastre nu e deloc ușor de priceput, fiindcă el spune cînd una, cînd alta despre același subiect, după cum îi cășunează. Cît despre învățăturile casei noastre[126], dacă există vreo răstălmăcire a lor, sînt încredințat că vei îndrepta totul cu bunăvoință. M-am văzut silit, se pare, scrupulos[127] cum sînt, datorită distanței între învățăturile maestrului nostru și [ale învățăturilor aceluia], „să cercetez și să resping", cum grăiește tragedia[128]. Iată cît de mult am ținut să-ți fac pe plac. Rămîi sănătos!".

Simplitatea lui Plotin. Porphyrios la școala lui Plotin

18. Mi s-a părut potrivit să pun aici scrisoarea aceasta nu numai pentru a arăta că unii dintre contemporanii lui Plotin credeau că el se împăunează cu învățăturile, pe nedrept însușite, ale lui Numenios, dar îl socoteau, pe deasupra, și un mare guraliv, disprețuindu-l, o dată pentru că nu pricepeau ce spunea și, a doua oară pentru că se păzea de toate trucurile și umflăturile sofistice; dimpotrivă, la cursuri, părea că stă pur și simplu de vorbă și nu dezvăluia orișicui de îndată rigoarea logică a raționamentelor sale. Eu, Porphyrios, de pildă, așa am pățit cînd l-am ascultat prima oară. Drept urmare, m-am pus și am scris împotriva sa, căutînd să demonstrez că inteligibilele se găsesc în afara Intelectului[129]. Apoi, rugîndu-l pe Amelios să-mi citească scrierea, Plotin a ascultat pînă la capăt, a zîmbit și a zis: „Las pe seama ta, Amelios, să-l scoți din fundătura în care a căzut datorită necunoașterii părerilor noastre!". Iar după ce Amelios a

alcătuit un tratat (nu tocmai scurt), *Împotriva aporiilor lui Porphyrios*, eu iarăşi m-am apucat să scriu împotrivă-i; Amelios mi-a dat [un al doilea răspuns] şi de-abia a treia oară, cu mult greu, am priceput eu, Porphyrios, cele spuse acolo. Atunci m-am răzgîndit şi am întocmit o palinodie pe care am citit-o la curs. După aceea mi s-au încredinţat[130] cărţile lui Plotin şi chiar am căutat să-l stîrnesc pe maestrul însuşi, spre a-şi orîndui şi scrie mai pe larg învăţăturile. Ba încă şi lui Amelios i-am aţîţat dorinţa de a scrie cărţi.

Scrisoarea lui Longinos

19. Care era părerea lui Longinos despre Plotin – întemeiată mai cu seamă pe cele ce-i scriam eu – se va vădi îndată dintr-un fragment al unei scrisori trimise mie în următoarele împrejurări: cerîndu-mi să plec din Sicilia şi să vin la dînsul, în Phenicia[131], precum şi să iau cu mine scrierile lui Plotin, zice:

> „Iar tu trimite-mi-le cînd vei găsi cu cale, însă mai degrabă vino însuţi împreună cu ele, căci eu n-am să ostenesc nicicînd îndemnîndu-te să pui călătoria către mine înaintea tuturor celorlalte treburi, nu pentru altceva – căci la noi ce înţelepciune ai putea afla? – dar măcar pentru vechea noastră prietenie şi pentru aerul de aici, foarte priincios slăbiciunii trupeşti de care mi-ai scris (ori pentru ce-ţi trece ţie prin cap!). Dar să nu aştepţi nimic de la mine: nici vreo lucrare proaspătă, nici vreuna veche, dintre cele despre care-mi spui că le-ai pierdut. Aici e o lipsă atît de mare de copişti, încît – mă jur pe zei! – cum doream, în vremea din urmă, să-mi completez colecţia tratatelor lui Plotin, abia am reuşit, smulgîndu-l pe secretarul meu de la treburile lui obişnuite şi poruncindu-i să se ocupe numai de aceasta. Acum, cel puţin aşa cred, le am pe toate (şi pe cele trimise de tine), dar numai pe jumătate: da, căci sînt înţesate cu greşeli; eu mă gîndeam că prietenul Amelios va fi îndreptat, totuşi, poticnelile copiştilor; se vede însă că el avea alte treburi, mai grabnice, decît aceasta.

Prin urmare, nu văd în ce fel să mă apropii de ele, cu toate că ard de nerăbdare să cercetez *Despre suflet* și *Despre Ființă*. Însă tocmai acestea sînt cele mai pline de greșeli! Tare mi-aș dori să primesc de la tine niște copii scrise îngrijit, să le compar numai și apoi ți le trimit îndărăt. Dar din nou zic același lucru: nu le trimite [prin altul], ci vino tu însuți cu tratatele mai bune, ba poate și cu altele, în caz că îi va fi scăpat vreunul lui Amelios. Căci pe tot ce-a adus el am pus mîna cu grăbire. Cum să nu caut a-mi face rost de scrierile[132] unui asemenea om vrednic de toată cinstirea și de tot respectul precum Plotin!? Mi s-a întîmplat să-ți spun [în mai multe rînduri] – și cînd te aflai aici, și cînd erai departe, și cît ai trăit la Tyr – că nu sînt de acord cu cele mai multe dintre ipotezele sale; dar privesc cu admirație și mă desfată felul cum scrie, rigoarea cugetării sale, precum și maniera filozofică în care își prezintă cercetările. Toți căutătorii [de adevăr], aș zice, trebuie să-i considere cărțile printre cele mai vrednice de cinste".

Despre scrisoarea lui Longinos

20. Am citat aici pe larg textul acesta, al celui mai mare critic al vremii noastre, care a scrutat temeinic toate scrierile contemporanilor, ca să arăt ce gîndea el despre Plotin; totuși, la început, influențat de nepriceperea altora, îi arăta dispreț. Se pare că a prețuit greșit lucrările cumpărate de la Amelios din pricină că nu a știut pătrunde felul specific de a se exprima [al lui Plotin]. Căci de se vor fi aflat vreodată copii exacte, apoi acelea erau tocmai ale lui Amelios, care fuseseră transcrise direct după originale.

Prefața la Despre scopul ultim

Trebuie să mai citez și ce-a scris Longinos într-o carte despre Plotin, Amelios și filozofii vremii sale, ca să se vădească deplin cum îi judecă acest bărbat preavrednic de laudă și neînduplecat critic. Cartea se intitulează: *Longinos contra lui*

Plotin și Amelios Gentillianos. Despre scopul ultim[133]. Iată prefața:

„Mulți filozofi, Marcellus[134], au trăit în vremea noastră, și mai cu seamă în primii ani ai vieții mele, dar acum e atîta lipsă de ei, că nu se poate cuprinde în cuvinte. Chiar pe cînd eram adolescent nu puțini străluceau prin discursuri filozofice[135]; pe toți mi-a fost dat să-i văd, căci de mic copil am umblat împreună cu părinții[136] – și am primit lecții de la cei care mai trăiau –, amestecîndu-mă printre felurite neamuri și cetăți. [Dintre acești filozofi], unii s-au îngrijit să-și aștearnă învățăturile în scris, dînd urmașilor posibilitatea să se împărtășească din foloase; altora însă li s-a părut îndeajuns să-i călăuzească pe cei din preajmă către o cît mai deplină înțelegere a învățăturii lor.

Din tagma celor dintîi au fost, pe de o parte, platonicienii Euclid[137], Democrit[138] și Proclinos[139] (care a trăit în Troada[140]) și cei care și-au semănat pînă acum învățăturile la Roma, adică Plotin și partenerul său, Amelios Gentillianos; pe de altă parte, stoicii Themistocles și Phoibion, precum și cei ce străluciră pînă de curînd, Annios și Medios[141]; dintre peripateticieni, Heliodor din Alexandria[142].

Din cel de-al doilea soi au fost platonicienii Ammonios și Origen[143] – în preajma cărora am petrecut cea mai multă vreme –, amîndoi depășindu-și de departe contemporanii prin inteligență; de asemenea, diadohii atenieni, Theodotos și Eubulos. (Chiar dacă unii dintre ei au mai scris cîte ceva – de pildă, Origen, tratatul *Despre daimoni*, sau Eubulos, *Despre Philebos* și *Despre Gorgias*, precum și *Despre obiecțiile lui Aristotel la adresa Republicii lui Platon*, aceasta nu poate fi o justificare suficientă pentru a-i socoti printre cei care și-au pritocit discursurile, întrucît ei se dedau acestei îndeletniciri serioase doar pe fugă, nesocotind impulsul de a scrie ca pe un lucru important.)

Dintre stoici [se cuvine să-i amintim pe] Herminos, pe Lysimachos[144], și pe cei care au trăit în Cetate[145], Athenaios și Musonios.

Dintre peripateticieni, pe Ammonios și Ptolemaios – în vremea lor, cei mai culți, mai cu seamă Ammonios – nimeni nu-i ajungea în privința întinderii cunoștințelor[146]; dar n-au scris nici o lucrare tehnică, ci numai poeme și discursuri epidictice[147], care s-au păstrat, cum îmi pare mie, în ciuda voinței autorilor, căci nu le-ar fi plăcut deloc să devină mai tîrziu celebri prin asemenea scrieri, deși au neglijat să-și adune gîndirea în vistieria unor lucrări mai de soi.

Dintre cei care au scris, unii n-au făcut altceva decît să strîngă și să copieze textele alcătuite de către înaintașii lor; de pildă, Euclid, Democrit și Proclinos. Alții însă, stăruind asupra unor chestiuni fără importanță din opera înaintașilor, s-au apucat să scrie tratate pe aceleași subiecte (este cazul lui Annios, Medios și Phoibion, ultimul urmărind să ajungă celebru mai degrabă prin șlefuirea cuvîntului decît prin înlănțuirea gîndirii). Ar putea fi adăugat lor și Heliodoros, întrucît nici el n-a adus mare lucru în plus – în privința dreptei judecăți – față de ceea ce înaintașii spuseseră în lecțiile lor.

Cei care, dimpotrivă, se dovedesc adevărați scriitori prin mulțimea subiectelor tratate, cultivînd și un mod propriu de gîndire, sînt Plotin și Gentiliannos Amelios. Primul a oferit o interpretare a principiilor pitagoreice și platoniciene, pe cît se pare, mult mai clară decît a înaintașilor lui; într-adevăr, nimic din cît au scris Numenios, Kronios, Moderatus ori Thrasillos nu se apropie, în privința exactității, de tratatele lui Plotin consacrate acestor subiecte. Cît despre Amelios, el a ales să păsească pe urmele lui Plotin, păstrîndu-i în mare învățătura. Dar e stufos în expunere și mînat – după cum ne-o arată metoda sa de interpretare, plină de ocolișuri – de o năzuință cu totul opusă aceleia a lui Plotin.

Noi socotim că tratatele lor și numai ale lor merită cercetate cu atenție. Și de ce ar socoti cineva operele celorlalți vrednice de studiat (neglijînd cercetarea amănunțită a celor de la care ei s-au inspirat) cînd [acești autori] n-au scris nimic din capul lor, nu zic în ce privește punctele esențiale[148], dar nici măcar în ce privește argumentația[149], îngrijindu-se doar să strîngă

laolaltă părerile cît mai multor [filozofi] și să le aleagă pe cele mai solide!?
Noi am făcut deja lucrul acesta în alte scrieri: de pildă, atunci cînd l-am contrazis pe Gentillianos în privința ideii de „dreptate" la Platon, sau cînd am analizat tratatul lui Plotin, *Despre Idei*[150]. Apoi iarăși, cînd Împăratul din Tyr, prietenul nostru și al lor, autor el însuși a nu puține lucrări scrise în genul lui Plotin (pe care și l-a ales drept maestru în detrimentul nostru), a încercat să arate într-o lucrare a sa că acesta din urmă ar avea o părere mai solidă decît a noastră despre Idei, noi credem că am dovedit suficient de bine în răspunsul nostru că s-a înșelat compunînd o palinodie[151]. Tot acolo am discutat destul de multe din părerile acestor filozofi, după cum la fel am făcut și în scrisoarea mea către Amelios, care, deși lungă cît un tratat, nu caută altceva decît să răspundă cîtorva [observații] trimise de acesta de la Roma. El a intitulat scrisoarea lui *Despre felul filozofiei lui Plotin*; noi ne-am mulțumit cu un titlu obișnuit unei asemenea scrieri și i-am zis *Răspuns la scrisoarea lui Amelios*".

Porphyrios despre prefața lui Longinos

21. Așadar, Longinos recunoștea pe atunci că, între toți contemporanii, Plotin și Amelios s-au dovedit scriitori adevărați, remarcîndu-se „prin mulțimea subiectelor tratate", „cultivînd un mod propriu de gîndire"; că, departe de a-l plagia și departe de a cultiva învățăturile lui Numenios, ei le urmează pe cele ale pitagoreicilor și pe ale lui Platon; și că „nimic din cît au scris Numenios, Kronios, Moderatus ori Thrasillos nu se apropie, în privința exactității, de tratatele lui Plotin consacrate acestor subiecte". Apoi, după ce a spus despre Amelios că merge „pe urmele lui Plotin"; dar că „e stufos în expunere și mînat – după cum ne-o arată metoda sa de interpretare, plină de ocolișuri – de o năzuință cu totul opusă aceleia a lui Plotin", amintește și de mine, Porphyrios, care pe atunci eram abia la începutul relației cu Plotin, zicînd: „Împăratul din Tyr, prietenul nostru și al lor, autor, el însuși,

a nu puține lucrări scrise în genul lui Plotin". [Longinos] recunoaște, astfel, că eu m-am ferit de ocolișurile atît de nefilozofice ale lui Amelios, luînd drept model stilul lui Plotin. Cele scrise de un asemenea bărbat, cel mai mare critic al vremii noastre (recunoscut ca atare!), despre Plotin arată îndeajuns de limpede că, de s-ar fi întîmplat ca eu, Porphyrios, să merg la dînsul atunci cînd m-a chemat, n-ar mai fi scris a doua oară ceea ce apucase să scrie mai înainte împotriva învățăturii plotiniene.

Oracolul lui Apollo[152]

22. Dar, cum zice Hesiod, „ce rost mai are să-nșir eu acum de stejar ori de steiuri?"[153]. Căci, de-i nevoie de mărturiile înțelepților, cine poate fi mai înțelept decît un zeu, un zeu care a zis pe bună dreptate:

„Eu al nisipului număr îl știu și-a mării măsură,
Eu pe cel mut înțeleg, pe cel ce-a grăi nu-i în stare"[154].

Cînd Amelios a întrebat unde s-a dus sufletul lui Plotin, Apollo, zeul care a spus atît despre Socrate:

„Din toți, Socrate-n lume-i cel mai înțelept"[155],

ascultă ce-a profețit în legătură cu Plotin[156]:

„Nemuritoare cîntare[157] *din liră*[158] *acum prind a zice*
Despre-un prieten iubit, cu versuri întrețesînd-o
Dulci ca și mierea[159]*, din glăsuitoarea mea harfă ivite.*
Și pe muze[160] *le chem să-nălțăm cîntare-ntr-olaltă,*
Cu chiot răsunător și avînt străbătut de-armonie,
Hora să-ncingă ca odinioară, cînd fură chemate
Pentru Ahil[161]*, în homerice stihuri de zei inspirate.*
Hai, dar, ceată de muze, preasfîntă, în cor glăsui-vom,
Naia cîntării-ntr-un suflu la țărmure-ntreagă om duce-o
Voi și cu mine în mijloc, Apollo cu plete bogate[162]*!*
Duh[163] *ești acum, înainte-ai fost om, ți-i aproape ursita*
Cea mult zeiască de daimon*, scăpat de lanțul nevoii*[164]
Pur omenești; înotînd din vîltoarea cea mult vuitoare[165]
Trupul îl lași, țintind către țărmul bătut de talazuri,
Pleci de la neamul nost' păcătos, mînat de dorința

De a păşi pe a neprihănitului suflet potecă,
Unde zeiască lucoare se varsă tutindenea; Legea-i
În curăţie: departe-i păcatul cel fără de lege.
Încă de-atunci cînd luptai cu-amarul talaz al vieţii
Veşnic de sînge setoasă[166] *şi cu vîrteju-i scîrbavnic*
Şi-n al tumultului toi, şi-n învolburări fără veste,
ţelul cel pururi aproape ades ţi-au vădit Fericiţii.
Cugetul tău ce adesea pierdut pe cărări şerpuite
Rătăcitor bîjbîia, purtat de-ale minţii elanuri,
Către al cerului crug, pe calea cea fără de moarte,
Dusu-l-au Nemuritorii – un mănunchi răspîndind de lumină
Ochii-ţi să poată străbate din bezna întunecimii.
Pleoapele-ţi somnul adînc nicicînd cu totul cuprins-a
Ci, sfărîmînd de pe ele zăvorul cel trudnic al pîclei,
Pe-aripi de volburi purtat, cu ochii zărit-ai privelişti
Multe şi desfătătoare, greu de văzut de vreunul
Din muritori, cîţi pornit-au să caute înţelepciunea.
Slobod acum[167] *din prinsoare, lăsat-ai în urmă-ţi mormîntul*[168]
Dumnezeiescului[169] *suflet şi-ndat-ai venit l-adunarea*
Dumnezeiască, încîntată de desfătătoare-adiere.
Dragoste-aici vei găsi şi dorul ce-ncîntă privirea,
Al bucuriei preaplin cea fără prihană; întruna
De la zei izvorăşte pîrîu nemurirea[170]*; de-aicea-s*
Dulci adieri, neclintitul senin, ale dragostei lanţuri,
Ici au sălaş cei din stirpea-aurit-a măritului Zeus:
Minos şi-ai săi doi fraţîni, Radamante şi dreptul Aiakos,
Platon i-aicea, preasfîntul bărbat, şi aicea mai este
Bunul Pitagora[171] *şi cu aceia ce-n hora iubirii păşit-au*
Fără de moarte, toţi cei ce parte avură de soarta
Preafericiţilor daimoni; întruna-s ospeţe acolo,
Sufletul în bucurii se desfată. O, fericite,
Prin încercări fără număr trecînd dobîndit-ai cununa
Vieţii alese şi între daimonii sfinţi ţi-i sălaşul.
Hai, dară, muzelor, să rotunjim iscusita cîntare,
Hora să-nchidem în cinstea preafericitului Plotin!
Harfa-mi de aur atît a avut a grăi de norocu-i!".

Comentariu la oracol

23. În aceste [stihuri] se spune că Plotin era bun și blînd, dar mai cu seamă blajin. Noi înșine așa l-am cunoscut! Se mai spune că avea un suflet curat și năzuia fără istov către dumnezeire, pe care o iubea din toată inima, precum și că făcea tot ce-i stătea în putere ca să scape de-„amarul talaz al vieții/veșnic de sînge setoasă". Nu întîmplător, tocmai acestui [bărbat] daimonic[172] – care se ridica adesea, prin meditațiile sale și urmînd căile dezvăluite de Platon în *Symposion*, la Dumnezeul prim și transcendent – i s-a arătat acel zeu fără formă și fără chip, care se află deasupra Intelectului și deasupra tuturor inteligibilelor. Și eu, Porphyrios, acum, la șaizeci și opt de ani, mărturisesc că m-am apropiat și m-am unit cu Acela o dată. În tot cazul, lui Plotin i s-a arătat „punctul final cel pururi aproape", căci, pentru dînsul, „punctul final" și scopul [vieții][173] erau să se unească și să stea mereu aproape[174] de Zeul cel mai presus de toate. De patru ori a atins el scopul acesta, cînd vieţuiam alături de dînsul, într-un chip de nespus[175].

Se mai spune încă [în oracol] că adesea, cînd rătăcea pe căi întortocheate, zeii i-au îndreptat drumul, dîndu-i „un mănunchi ce răspîndea lumină", astfel încît și-a scris lucrările sub privirea și oblăduirea lor.

Prin veghea ta necurmată – înlăuntru și în afară – „cu ochii ai zărit priveliști", zice [oracolul], „multe și desfătătoare, greu de văzut de cei" care îndeobște se îndeletnicesc cu filozofia. Contemplația oamenilor poate deveni mai bună decît [contemplația] omenească, dar – față de cunoașterea dumnezeiască – oricît de plină de har ar fi, nu poate prinde adîncul [lucrurilor], așa cum îl prind zeii[176].

Aceste versuri au arătat, așadar, faptele și întîmplările vieții lui Plotin cînd el se afla încă în trup. După eliberarea din trup, [oracolul] spune că el s-a dus „la adunarea dumnezeiască"[177], unde sălășluiesc prietenia, dorul, bucuria și iubirea legată de Zeu; tot aici se află și cei numiți „Judecătorii sufletelor", odraslele Zeului: Minos, Radamante și Eac. Dar [sufletul lui Plotin] nu s-a dus la ei ca să fie judecat, ci ca să le ție tovărășie, așa cum le este dat celor mai buni [dintre muritori], de pildă: Platon, Pitagora și toți cîți „în hora iubirii

nemuritoare păşiră". Acolo se nasc daimonii cei norocoşi, [acolo] îşi duc viaţa plină de „bucurii şi desfătări" şi aşa o ţin mai departe, că pînă şi zeii o numesc „prefericită".

Ordinea scrierilor lui Plotin[178]

24. Aceasta este, aşadar, viaţa lui Plotin cunoscută de noi. Acum, deoarece el însuşi ne-a încredinţat orînduirea şi corectarea cărţilor sale, iar eu, pe cînd trăia l-am asigurat că voi face asta, ba i-am anunţat chiar şi pe ceilalţi tovarăşi [de şcoală], mai întîi, am socotit bine să nu las [tratatele] aşa vraişte, în ordine cronologică. Prin urmare, luîndu-mă după Apollodoros Atenianul[179] şi Andronikos Peripateticianul[180] – cel dintîi l-a „adunat" pe Epicharmos, autorul de comedii în zece tomuri; cel de-al doilea a clasificat scrierile lui Aristotel şi ale lui Teofrast, grupîndu-le laolaltă pe cele cu subiecte înrudite – [aşadar, luîndu-mă după ei] am împărţit, şi eu, cele cinzeci şi patru de cărţi ale lui Plotin, pe care le aveam, pe de o parte, în şase enneade (descoperind cu bucurie perfecţiunea numerelor şase şi nouă), pe de altă parte, am luat [cărţile] înrudite şi le-am pus împreună într-o singură enneadă, lăsînd primul loc problemelor mai puţin dificile[181].

Într-adevăr, prima enneadă conţine chestiuni legate de etică:

I 1 *Ce este fiinţa vie şi ce este omul*
Început: „Plăceri şi dureri..."

I 2 *Despre virtuţi*
Început: „Întrucît relele sînt aici jos..."

I 3 *Despre dialectică*
Început: „Ce artă ori metodă..."

I 4 *Despre fericire*
Început: „Să trăieşti bine şi să fii fericit..."

I 5 *Dacă fericirea stă în prelungirea timpului*
Început: „Fericirea..."

I 6 *Despre frumos*
Început: „Frumosul este în special în vedere..."

I 7 *Despre bunul cel mai de preţ şi despre celelalte bunuri*
Început: „Dacă cineva ar spune că binele este altul pentru fiecare.."

I 8 *De unde provin cele rele*
Început: „Cei care vor să afle de unde provin cele rele..."

I 9 *Despre sinuciderea bine gîndită*
Început: „Nu-ți vei scoate [sufletul], ca să nu iasă..."

Iată deci prima enneadă, care cuprinde subiecte mai degrabă etice. A doua, care adună chestiuni legate de fizică, cuprinde [teorii] despre lume și despre cele ale lumii. După cum urmează:

II 1 *Despre lume*
Început: „Spunînd că lumea este întotdeauna și dintotdeauna..."

II 2 *Despre mișcarea circulară*
Început: „De ce se mișcă în cerc..."

II 3 *Dacă astrele influențează*
Început: „Mișcarea astrelor înseamnă..."

II 4 *Despre cele două materii*
Început: „Așa-numita materie..."

II 5 *Despre sensul lui „potențial" și „actual"*
Început: „Se numește [ființă] *in potentia* și [ființă] *in actu*..."

II 6 *Despre calitate și formă*
Început: „Oare ființa și substanța se deosebesc..."

II 7 *Despre amestecul tuturor lucrurilor*
Început: „Despre amestecul total..."

II 8 *Cum de cele văzute de departe ni se par mai mici*
Început: „Oare cele văzute de departe par mai mici..."

II 9 *Împotriva celor ce spun că demiurgul lumii este rău și că lumea este rea*
Început: „Întrucît ne-a părut..."

A treia enneadă, alcătuită tot din [mici tratate] despre lume, înmănunchează cărțile privind teoriile despre lume. După cum urmează:

III 1 *Despre destin*
Început: „Tot ce devine..."

III 2 *Cartea întîia despre Providență*
Început: „Faptul că din întîmplare..."

III 3 *Cartea a doua despre Providență*
Început: „Ce se cuvine spus despre aceste lucruri..."

III 4 *Despre daimonul sortit fiecăruia*
Început: „Ipostazele..."

III 5 *Despre iubire*
Început: „Despre iubire, oare este un zeu..."

III 6 *Despre nepătimirea celor netrupești*
Început: „Dacă nu numim senzațiile patimi..."

III 7 *Despre veșnicie și timp*
Început: „Veșnicia și timpul..."

III 8 *Despre natură, despre contemplație și despre Unu*
Început: „Vorbind la început în glumă..."

III 9 *Diverse considerații*
Început: „Intelectul, spune el, vede prezente în..."

25. Pe aceste trei enneade le-am aranjat și le-am pus într-un singur volum. În a treia enneadă am inclus și *Despre daimonul sortit fiecăruia*, întrucît subiectul este tratat în chip general, iar problema interesează și pe cei care scrutează originile neamului omenesc. Lucru valabil și pentru tema „Despre iubire". Cartea *Despre veșnicie și timp* am aranjat-o aici datorită [capitolului] consacrat timpului. Cît privește *Despre natură, despre contemplație și despre Unu*, am pus-o în această serie datorită secțiunii consacrate naturii.

A patra enneadă, care vine după cele privitoare la cosmos, a adunat scrierile despre suflet. Ea conține:

IV 2[182] *Despre esența sufletului*, cartea întîia
Început: „Esența sufletului, care poate fi..."

IV 1 *Despre esența sufletului*, cartea a doua
Început: „În lumea inteligibilă..."

IV 3 *Aporii despre suflet*, cartea întîia
Început: „Tuturor aporiilor despre suflet trebuie să le găsim o soluție..."

IV 4 *Aporii despre suflet*, cartea a doua
Început: „Așadar ce va zice..."

IV 5 *Aporii despre suflet*, cartea a treia sau *Despre vedere*
Început: „Deoarece am lăsat pe mai tîrziu să cercetăm..."

IV 6 *Despre senzație și memorie*
Început: „Senzațiile nu sînt amprente..."

IV 7 *Despre nemurirea sufletului*
Început: „Dacă fiecare este nemuritor..."

IV 8 *Despre coborîrea sufletului în trupuri*
Început: „Adesea, trezindu-mă..."

IV 9 *Dacă toate sufletele sînt unu*
Început: „Într-adevăr, precum sufletul..."

Așadar, a patra enneadă a cuprins într-însa toate subiectele consacrate sufletului însuși. A cincea le cuprinde pe cele despre Intelect, dar fiecare carte a ei conține, în unele pasaje, și subiecte despre transcendență, despre Intelect în suflet și despre Idei. După cum urmează:

V 1 *Despre cele trei ipostaze principale*
Început: „Cine, așadar, a făcut..."

V 2 *Despre nașterea și ierarhia celor care vin după Principiu*
Început: „Unul este totul..."

V 3 *Despre ipostazele cunoscătoare și despre cele ce se află dincolo*
Început: „Oare ceea ce se gîndește pe sine însuși trebuie să fie diferit..."

V 4 *Cum se naște din Principiu ceea ce vine după Principiu și despre Unu*
Început: „Dacă este ceva după Principiu, atunci e necesar ca acest ceva să vină după..."

V 5 *Despre Intelect și despre faptul că Inteligibilele nu se află în afara Intelectului, precum și despre Bine*
Început: „Intelectul, adevăratul Intelect..."

V 6 *Despre faptul că ce se află dincolo de Ființă nu gîndește; cine este primul principiu gînditor și cine este cel de-al doilea*
Început: „Un lucru e să gîndești ..."

V 7 *Dacă există Idei ale fiecărui lucru în parte*
Început: „Dacă fiecare lucru în parte..."

V 8 *Despre frumusețea inteligibilă*
Început: „Fiindcă noi spunem că cel care, în contemplarea Inteligibilului..."

V 9 *Despre Intelect, Idei și Ființă*
Început: „Toți oamenii, de cînd se nasc..."

26. Și pe aceste două enneade, pe a patra și pe a cincea, le-am înmănunchiat într-un singur volum. Restul, [enneada] a șasea alcătuiește un alt volum, așa încît toate lucrările lui Plotin se află transcrise în trei volume, primul avînd trei enneade, al doilea, două, iar al treilea, una singură[183]. Iată [cărțile] celui de-al treilea volum, adică ale celei de-a șasea enneade:

VI 1 *Despre genurile Ființei*, cartea întîia
Început: „Despre ființe, care și cum..."

VI 2 *Despre genurile Ființei*, cartea a doua
Început: „Fiindcă trebuie să cercetăm așa-numitele «zece genuri»..."

VI 3 *Despre genurile Ființei*, cartea a treia
Început: „Despre esență, cum pare..."

VI 4 *Despre faptul că Ființa, una și aceeași, este pretutindeni întreagă*, cartea întîia
Început: „Oare sufletul, pretutindeni prezent în tot..."

VI 5 *Despre faptul că Ființa, una și aceeași, este pretutindeni întreagă*, cartea a doua
Început: „Ceea ce este unu și același în număr este peste tot în același timp întreg..."

VI 6 *Despre numere*
Început: „Mulțimea/multiplul este o îndepărtare de Unu..."

VI 7 *Cum s-a instituit mulțimea Ideilor și despre Bine*
Început: „Cînd Dumnezeu face să se nască..."

VI 8 *Despre voință*
Început: „Se poate oare cerceta, la zei, dacă este ceva ce depinde de ei..."

VI 9 *Despre Bine sau despre Unu*
Început: „Toate ființele ajung să fie prin Unu..."

Astfel, am aranjat cele cincizeci și patru de cărți, cîte erau, în șase enneade. La unele dintre ele am încercat și cîteva comentarii, dar fără nici o ordine, numai pentru că tovarășii

noștri ne-au îndemnat să scriem despre unele lucruri pe care ei doreau să și le clarifice. În plus, am alcătuit și rezumate pentru toate cărțile – în afară de cartea *Despre Frumos*, fiindcă ne lipsea – după ordinea în care ne-au parvenit[184]. Dar, în ediția noastră, nu există doar rezumate pentru fiecare carte separat, ci și epichereme, care merg împreună cu rezumatele. Acum vom încerca, parcurgînd carte de carte, să adăugăm semnele de punctuație și să îndreptăm greșelile ce țin de expresie. Unde va mai fi nevoie de noi, lucrarea însăși ne va da semn!

Note

1. Cu acest termen (*taxis*, în greacă), Porphyrios pare să se refere la ultima parte a *Vieții lui Plotin*, respectiv capitolele 24-26, unde se află clasate cărțile maestrului. În fapt, biografia propriu-zisă se termină la capitolul 24. Pînă la sfîrșit Porphyrios nu face decît să-și expună și să-și argumenteze structura propriei ediții.
2. În greacă: *ho kath'hemas gegonos philosophos*. Mai toate edițiile consultate traduc prin „Filozoful care a trăit în vremea noastră". La această variantă se opresc și traducătorii francezi ai magistralei ediții apărute la Vrin în 1992. Există însă și alte sensuri posibile: Plotin „profesorul nostru de filozofie"; sau „filozoful preferat de noi" („drag inimii noastre"). Totuși prezența participiului *gegonos* favorizează sensul temporal preluat și în traducerea de față.
3. Ce se știe despre Plotin? Izvoarele vechi aduc vreo informație suplimentară față de *Viața* scrisă de Porphyrios? Cercetătorii s-au oprit mai întîi asupra numelui său. „Plotinos" nu e nici nume egiptean, nici nume grec (în ciuda sufixului *-inos*). Prima lui atestare datează din secolul I p.Chr. (soția împăratului Traian se numea Plotina). S-ar putea ca Plotinus să fie o formă tardivă a lui Plautinus. În ce privește mărturiile celor vechi, nici ele nu sînt mai generoase. Există două notițe, una a lui Eunapios (aprox. 345-420 p.Chr.), cealaltă, a lui David Armeanul (secolul VII), din care aflăm că Plotin ar fi originar din Licopolis. Atît. Informația amîndurora vine însă tot de la Porphyrios, care semnează celebra *Eisagoge* (Introducere la *Categoriile* lui Aristotel) în felul următor: „Porphyrios, elevul lui Plotin licopolitanul". Licopolis (*Lykon polis*, „orașul lupilor") era un oraș din Egiptul de Sus (pe locul actualului Assiut), situat la 379 km sud de Cairo. Numele îi vine, probabil, de la faptul că zeitatea tutelară era Apollo-Lupul, corespondent, în religia egipteană, al lui Horus. Orașul suferise o serioasă influență greacă începînd cu a doua jumătate a secolului al II-lea a.Chr. Una, chiar două generații înaintea lui Plotin, locuitorii se considerau pe de-a-ntregul greci. Prin urmare, se poate spune că „Plotin, al cărui nume pare să fie latin, nu era la drept vorbind un egiptean, ci membrul unui grup de oameni educați, care se considerau greci, atît prin limbă, cît și prin cultură" (Porphyre, *La Vie de Plotin*, ed. CNRS, vol. II, p. 191). Neam, părinți, loc de obîrșie: cele trei elemente întîlnite sistematic în structura unei biografii tradiționale. S-ar putea ca Plotin să fi refuzat să dea aceste date pentru a împiedica să i se facă horoscopul.

4. Întîlnim o scenă asemănătoare în *Faptele* apocrife ale lui Ioan (capitolele 26-29), text din a doua jumătate a secolului al II-lea. Ioan vine de la Milet la Efes, unde săvîrșește două învieri miraculoase. Cei doi soți înviați, Lykomedes și Cleopatra, se convertesc și-i consacră apostolului un cult fervent. Printre altele, Lykomedes roagă pe un prieten pictor să facă, pe furiș, portretul lui Ioan. Ca să nu fie dat de gol, pictorul este ascuns într-o cameră vecină și-și urmărește „modelul" printr-o mică ferestruică tăiată în perete. Prima zi desenează trăsăturile, iar a doua zi așterne culorile. O dată portretul isprăvit, Lykomedes îl ia și-l așază în camera sa de culcare, deasupra patului, înconjurîndu-l cu o cunună de flori, după obicei păgîn. La puține zile după aceea, intrînd în camera gazdei sale, Ioan vede portretul „unui bătrîn" și întreabă ce zeu este reprezentat acolo? Lykomedes îi răspunde că nu-i nici un zeu păgîn, ci însuși el, Ioan; și pentru a-și confirma spusele, cere să i se aducă o oglindă. Episodul se termină cu un discurs filozofic al apostolului. Decît să fi pierdut vremea să picteze un mort (adică un trup) cu niște culori moarte, Lykomedes ar fi făcut mai bine să-și fi pictat sufletul cu acele culori vii și adevărate care sînt virtuțile creștine (de la credință și pînă la vrednicie).
În *Apophtegmata Laconica* 79, 215A, Plutarh amintește cazul regelui spartan Agesilas, care nu s-a lăsat reprezentat. Trebuie făcută o remarcă esențială: regele spartan nu îngăduie să i se picteze ori sculpteze chipul din dispreț față de artiști. Plotin, la rîndul său, refuză să „pozeze" întrucît disprețuiește pictura în sine, care, conform celebrei teorii platoniciene, nu produce decît copii (și încă foarte palide, abia de gradul trei) ale realității noetice. Ioan (asemeni tuturor sfinților creștini, de la Antonie pînă la Teodor din Sykeon) se teme că, lăsîndu-se pictat (sau, în cazul lui Antonie, mumificat), favorizează idolatria.
Anecdota referitoare la portretul lui Plotin, povestită de Porphyrios chiar la începutul biografiei sale, pare să aibă și o semnificație polemică. De obicei, la începutul operelor complete ale unui autor, se punea portretul acestuia (vezi Marțial, *Epigr.* XIV, 186). Așa trebuie să fi procedat și Amelios, îngrijitorul primei ediții a scrierilor plotiniene. Amelios l-a rugat, probabil, pe bunul său prieten Karterius să-l picteze pe Plotin, pentru a-i pune apoi portretul în fruntea tratatelor. Porphyrios se vede pus în încurcătură: pe de o parte, el disprețuiește, împreună cu Plotin, tot ce ține de trup și de reprezentarea lui, dar, pe de altă parte, constrîns de regulile genului, nu poate ocoli secvența portretului. Soluția cea mai onorabilă va fi pînă la urmă schițarea unui „portret apofatic", de fapt, a unui

„antiportret" (un chip vid, kandiskyan) înrămat în teoria platoniciană/plotiniană despre derizoriul picturii.

5. Originar din Etruria, Amelios este cel mai fidel discipol al lui Plotin (a rămas în preajma acestuia douăzeci și patru de ani). *Viața lui Plotin* este presărată cu anecdote despre el. Să amintim numai că, după Eusebiu din Cezareea (*Praeparatio evangelica* XI, 19, 1), Amelios iubea foarte mult prologul Evangheliei după Ioan. Pe de altă parte, Paul Henry, strălucitul editor al *Enneadelor*, avansează ipoteza (de altfel foarte plauzibilă) că pseudo-*Teologia lui Aristot* (o scriere greacă tradusă în arabă în jurul anului 800 de către Naima, un creștin din Emesa) ar fi, de fapt, *Scoliile* lui Amelios la cursurile lui Plotin, despre care Porphyrios vorbește în *Viață*.

6. De fapt, „imaginea imaginii" (*eidolou eidolon*). Formula este foarte importantă și trebuie amintită. „Ea reprezintă expresia condensată a unei proporții, a cărei dezvoltare ar trebui să fie pe linia ofensivei, din Cartea a X-a a *Republicii*, împotriva artelor de imitație: așa cum Plotinul pe care-l vedem este o reflectare (*eidolon*) a lui Plotin cel adevărat, tot așa portretul solicitat ar fi, la rîndul său, o reflectare a Plotinului pe care-l vedem, cu alte cuvinte, reflexia unei reflexii, *eidolou eidolon*" (J. Pépin, în ed. CNRS, vol. II, p. 325). Plotin împrumută formula de la adversarii săi, gnosticii. Ea se întîlnește, de pildă, într-un text descoperit la Nag Hammadi, *Zostrianus*, precum și într-una din *Enneade*, „Împotriva gnosticilor".

7. În Antichitate era curent să se sculpteze ori picteze chipul filozofilor (a se vedea L. A. Scatozza Horicht, *Il volto dei filozofi antichi,* Introduzioni di G. Giannantonio, Napoli, 1986). În ce-l privește pe Plotin, există patru capete de marmură care, după tradiție, par să-l reprezinte. Trei dintre ele se află la muzeul din Ostia, unul, la muzeul Vaticanului.

8. Nu se știe nimic altceva despre acest pictor.

9. Manuscrisele cunosc două variante, la fel de bine reprezentate: *koiliakei nosoi* și *kolikei*. Ediția CNRS, pe care am urmat-o, o reține pe cea dintîi („boală de stomac"). Într-un foarte amănunțit studiu inclus în volumul al II-lea al ediției respective, studiu intitulat „Les maladies et la mort de Plotin" (pp. 335-354), Mirko D. Grmek descrie astfel evoluția bolii filozofului (de fapt, este vorba de un complex de boli): „o enterocolită sau o colită, datorată fie unei infecții cronice, precum ambiaza sau tuberculoza intestinală, fie unor reacții alergice. [...] Alegerea lecțiunii *koiliake* nu ne obligă în nici un fel să excludem o afecțiune a colonului (*kolike*). Dacă e să păstrăm unitatea de

ansamblu a tabloului clinic trasat de Porphyrios, atunci diagnosticul cel mai plauzibil este acela de tuberculoză" (p. 350). O altă mărturie despre boala și moartea lui Plotin se află în lucrarea lui Firmicius Maternus, *Mathesis*, un tratat de astrologie redactat în jurul anului 330 (așadar, la șaizeci de ani de la moartea filozofului și la aproximativ treizeci de la *Viața* scrisă de Porphyrios). Tabloul înfățișat de Firmicius este mult îngroșat, iar simptomele bolii, în chip tendențios exagerate. Exegeții se feresc, la ora actuală, să-i mai atribuie vreo valoare istorică. Despre toate aceste chestiuni, a se vedea studiul lui Grmek, din care ne mulțumim să citățm doar concluzia: „În cazul lui Plotin, diagnosticul retrospectiv de lepră (diagnosticul tradițional, n.n. C.B.) nu se justifică. Dacă este adevărat că, la leproși, glasul devine răgușit, vederea slăbește iar extremitățile se ulcerează, această maladie ține ani în șir, uneori chiar decenii (în cazul lui Plotin, boala îl răpune după doi ani, n.n.). Petele și nodulii de lepră apar în special pe față și pe trunchi. Diagnosticul de tuberculoză dă seama de toate manifestările morbide semnalate de Porphyrios. Dar nu putem exclude posibilitatea altor diagnostice. Așa, de pildă, vedem tablouri clinice asemănătoare la persoane care suferă de anumite maladii sistemice ale aparatului hemopoietic. Dacă ulcerațiile la mîini și la picioare corespundeau unei gangrene acropatice, atunci ne putem gîndi și la ergotism (intoxicație ce provoacă și colici), precum și la diabet" (p. 353).

10. Pentru descrierea clistirelor, în Antichitate, cf. Pliniu, *Istoria Naturală* XXXI, 65; Artemidor, V, 79 ș.a.

11. *Theriakas antidotous*, în greacă. Leacuri în vogă la Roma. Andromacus, medicul personal al lui Nero, introdusese în compoziția lor carnea de viperă. Se mai folosea carnea de rață și de gîscă. Vegetarian convins, Plotin nu putea face nici o derogare de la regula vieții pitagoreice.

12. Pitagoreicii ocoleau în general locurile publice, căutînd singurătatea favorabilă meditației. Prin urmare, evitau și băile publice, unde, mai cu seamă în epoca lui Plotin, domnea promiscuitatea.

13. „În *De sanitate tuenda* (cartea a II-a, capitolul 3 *sq.*), Galienus face un inventar al diferitelor tipuri de masaje, precum și al foloaselor lor. Unele masaje erau recomandate pentru bolile intestinale" (ed. CNRS, vol. II, p. 199).

14. „Într-adevăr, o molimă se abătu asupra Romei în 255, se repetă în 265-266, apoi bîntui armata romană în 270. E vorba de valurile succesive ale unei mari epidemii care s-a răspîndit din

Cartagina (253) pînă în Iliria (270). Istoricii o numesc «ciuma lui Ciprian» (după sfîntul Ciprian, episcopul Cartaginei, care a descris faza de început). Nu era o ciumă adevărată, în sensul modern al acestui termen, ci foarte probabil tifos exantematic. Porphyrios se referă la al doilea val care a făcut ravagii în Roma între toamna anului 265 și vara anului următor" (M.D. Grmek, în ed. CNRS, vol. II, p. 337).

15. *Kynanche*. Cei vechi denumeau prin acest termen o serie întreagă de boli, de la așa-zisele angine (cum le spunem astăzi), pînă la diferite forme de difterie și tuberculoză a căilor respiratorii superioare (Grmek, ed. CNRS, pp. 337-338).

16. Medic originar din Alexandria, care l-a cunoscut pe Plotin către sfîrșitul vieții acestuia. Lui i-a adresat Plotin ultimele cuvinte. Se pare că Eustochios a realizat o ediție a operelor lui Plotin, anterioară *Enneadelor* porfiriene.

17. „În general se salută printr-un sărut pe gură un prieten (Seneca, *De ira* II, 24, 1), o persoană căreia i se poartă un respect deosebit, de pildă, un maestru (cazul lui Iuda sărutîndu-l pe Cristos în Grădina Măslinilor) sau împăratul (Tacit, *Agricola* 40, unde însă împăratul îl sărută pe Agricola). Plotin se comporta mai special, întrucît el săruta astfel pe toată lumea" (ed. CNRS, vol. II, p. 202).

18. Medic de origine arabă, prezentat de Porphyrios în capitolul 7. Om politic, pasionat însă de filozofie, vajnic admirator al lui Plotin. Pe moșia lui de lîngă Minturno, Plotin se va retrage să-și sfîrșească zilele.

19. Personaj foarte cultivat al vremii sale. Porphyrios spune chiar „cel mai cultivat" (*philokalotatos*). Castricius era senator și, împreună cu Hierokles, a susținut o politică sistematică de persecuție a creștinilor. Sub Iulian a visat să transforme neoplatonismul într-un fel de religie de stat. La un moment dat, împreună cu alți membri ai școlii lui Plotin, a hotărît să renunțe la vegetarianism, socotindu-l incompatibil cu viața activă. Gestul a stîrnit replica imediată a lui Porphyrios, care i-a trimis din Sicilia o scrisoare ajunsă pînă la noi sub titlul *De abstinentia*.

20. Din nou un pasaj controversat, cu cel puțin trei lecțiuni: 1) Plotin îl îndeamnă pe Eustochios „să ridice divinul dintr-însul către divinul din marele Tot"; 2) Plotin îi îndeamnă pe discipoli; 3) Plotin enunță o simplă confidență, identificîndu-se pe sine însuși cu însuși sufletul omenirii, care urcă, prin moarte, la divinul din marele Tot. Ediția CNRS optează, pe baza unor argumente foarte serioase, pentru ultima variantă, acceptată

și pentru traducera de față. A se vedea studiul profesorului Jean Pépin, „La dernière parole de Plotin", ed. CNRS, vol. II, pp. 355-383. Synesius din Cirene (filozof din secolul al IV-lea, convertit și devenit episcop creștin) povestește, și el, scena „ultimului cuvînt" al lui Plotin într-o scrisoare de tinerețe către un prieten (*Scrisoarea 139*). Versiunea lui însă e ușor diferită de aceea transmisă de Porphyrios. Se pare că Synesius nu citise *Viața lui Plotin* și că citează episodul „după ureche". Pentru a-și susține teoria conform căreia „ultimul cuvînt" al filozofului ar fi o confidență, iar nu o exortație, Jean Pépin invocă modelul hinduist, foarte apreciat de neoplatonicieni. De fapt, scrie J. Pépin, „Plotin îl aștepta cu nerăbdare pe Eustochios, *ca să nu moară singur*. Dacă ținem seama de indomania de care era cuprins atît filozoful (dorința sa de a cunoaște filozofia indienilor este atestată în capitolul 3 al *Vieții*), cît și anturajul său, nu ni se pare deloc nepotrivit să ni-l închipuim pe Plotin, în maniera unui yogin, reținîndu-și ultima suflare a vieții pînă la sosirea primului discipol. [...] Nu este imposibil ca ultimul cuvînt al lui Plotin să fie conform cu ideea pe care neoplatonicienii și-o formaseră despre moartea exotică [a înțelepților indieni]" (ed. CNRS, vol. II, p. 382). Ipoteza lui Pépin ni se pare puțin forțată. Părerea noastră este că episodul morții lui Plotin se înscrie perfect în tradiția occidentală a morților filozofilor.

21. „În lumea greacă, sufletul omului, separat de trup, este asimilat fie unui animal ceresc prin excelență, pasărea, fie unui animal chtonian prin excelență, șarpele. Ultimul tip de reprezentare datează dintr-o epocă foarte îndepărtată a Greciei vechi, după cum o dovedește un mare număr de scrieri și documente figurate. Sufletul omului se ivește din pămînt și se întoarce în pămînt sub aceeași formă, de șarpe. De aici și faptul că mulți eroi, de pildă, Asclepios, Trophonios, Amphiaraos și Erechteu își manifestă prezența sub chipul unui șarpe căruia i se aduce un cult" (Luc Brisson, ed. CNRS, vol. II, p. 203).

22. Claudius Gotul. Sîntem în anul 270.

23. Anul 205.

24. Aniversările lui Socrate și Platon aveau loc pe 6 și 7 ale lunii thargelion (care ținea, după calendarul nostru, de la jumătatea lui mai pînă la jumătatea lui iunie) și coincideau cu sărbătorirele lui Artemis și Apollo. Socrate, ca „moașă" a sufletelor, este pus în legătură cu funcția de patroană a nașterilor proprie zeiței Artemis. Cît despre Platon, există o serie întreagă de anecdote transmise de Antichitate, care scot în evidență latura *apolinică* a personalității sale.

25. Termen interesant în greacă: *katephes*. Este cel care stă tot timpul cu ochii în pămînt de supărare. În terminologia creştină (mai ales monastică), prin *katephes* este desemnat acedicul, călugărul bîntuit de către demonul de amiază.

26. Este vorba de Ammonios Sakkas, profesor de filozofie la Alexandria, platonician. I-a avut elevi pe Plotin, Origen (filozoful, nu teologul creştin!), Longinos (căruia tradiţia îi atribuie paternitatea celebrului tratat *Despre sublim*), Erennios, Theodosios (pomenit de Porphyrios în capitolul 7). N-a lăsat nici o lucrare scrisă. Plotin îl întîlneşte pe Ammonius în 232 şi-l părăseşte în 243. Figura lui Ammonios Sakkas este învăluită de mister. O mărturie răsdiscutată a lui Porphyrios (în *Contra Christianos*) citată de către Eusebiu în *Istoria ecleziastică* (VI, 19, 6), ni-l prezintă pe Ammonios ca un apostat. El este pus în contrast cu Origen, discipolul său, care, după ce-i urmează cursurile, îmbrăţişează creştinismul. Specialiştii pun la îndoială precizia informaţiilor lui Porphyrios din acest pasaj. El a scris tratatul împotriva creştinilor pe cînd se afla în Sicilia, după moartea lui Plotin, aşadar fără să poată verifica datele direct la sursă. Pe Origen, teologul creştin, îl cunoscuse în tinereţe; pe celălalt Origen, codiscipolul lui Plotin şi adevăratul elev al lui Ammonios, nu-l cunoştea decît din auzite. Prin urmare, presupun specialiştii în problemă, Porphyrios i-ar fi confundat într-un singur personaj pe cei doi Origen. A se vedea studiul lui R. Goulet, „Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres...", în *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 57, 1977, pp. 471-496. A se vedea şi *Introducerea* la ediţia de faţă.

27. Tribulaţiile unui tînăr însetat de cunoaştere, umblînd după maestrul ideal reprezintă un element constant în biografiile nu numai păgîne, ci şi evreieşti şi creştine. Întîlnim paralele în *Autobiografia* lui Flavius Iosephus (II, 10); Iustin, *Dialogul cu Trifon* (întreg prologul pînă la 8, 1); *Omiliile pseodo-clementine* (I, 3, 1; 9, 2; 21, 1). G. Bardy, în *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris, 1949), scrie despre întîlnirea lui Plotin cu Ammonios: „Nimic mai remarcabil decît această convertire bruscă şi definitivă. Cînd ea se produce, Plotin este complet zăpăcit; el caută cu ardoare o doctrină care să-i aducă în acelaşi timp adevărul şi o regulă de viaţă. Dar nu i-a fost dat încă să o descopere. Învăţătura lui Ammonios este ca o revelaţie pentru el; din prima clipă i se dăruieşte cu totul" (p. 63).

28. De fapt, „dispoziţie filozofică". Această dispoziţie filozofică se cîştigă prin exerciţiu permanent în vecinătatea unui maestru spiritual. Plotin nu se mulţumise cu informaţiile multiple şi

variate propuse de către așa-numiții „filozofi" alexandrini (de fapt, retori); el căuta un om sau o școală unde să fie format atît sub aspect intelectual, cît și sufletesc. Dobîndirea acestei „dispoziții" (*hexis*) pentru filozofie este mai importantă, din punct de vedere uman, decît dobîndirea oricărei dexterități pur „intelectuale" (de altfel, școlile filozofice tradiționale nu concepeau progresul intelectual în afara unuia global-existențial).

29. Cuvîntul *stratopedon* are aici sensul restrîns de „suită imperială", nu de „armată". Plotin, în vîrstă de 39 de ani, era prea bătrîn pentru a fi recrutat ca simplu soldat ori ofițer.
30. Gordian al III-lea a fost ucis de armată la incitarea lui Filip, pe care însuși împăratul îl numise prefect pretorian. Dispariția protectorului a pus în primejdie și viața protejaților, drept pentru care Plotin a fost nevoit să fugă în Antiohia.
31. Nu se cunoaște nimic despre acest filozof. Se pare că, după exemplul profesorului său, nu a lăsat nimic scris.
32. Filozof platonician, confundat cu teologul creștin. A se vedea scena reîntîlnirii cu Plotin la Roma și nota aferentă.
33. În absența textului, titlul acestei scrieri rămîne ambiguu. Ar putea fi pur și simplu vorba de un tratat de retorică redactat de către Origen pentru a intra în grațiile împăratului Galienus, care se credea și poet. Mai plauzibilă este ipoteza unui tratat filozofic scris sub directa influență a lui Numenios. Acesta din urmă – creatorul unui sistem cosmologic conform căruia universul ar fi rînduit de trei zei – numește pe primul dintre ei (zeul suprem, imobil, „singurul creator") „Împărat".
34. Statistica arată că *ego* în poziție emfatică (la început de enunț) apare de 44 de ori în *Viața lui Plotin*, de 20 de ori urmat de numele Porphyrios. Faptul vorbește de la sine – parcurgem o „biografie autobiografică" scrisă/trăită de Porphyrios.
35. Sensul lui *ekdosis*, în context, este cel de „transmitere". Scoliile, notele de curs luate de către unii elevi erau confruntate cu notele originale întocmite de profesor și abia apoi făcute publice.
36. Adică între anii 263-268.
37. Despre vacanțe în Antichitate, vezi Marțial X, 62 și Augustin, *Confesiuni* IX, 2.
38. De obicei *kata proten helikian* este tradus prin „la vîrsta tinereții". Dar să ne amintim că, atunci cînd își așterne în scris primele tratate, Plotin are deja cincizeci și unu de ani, o vîrstă cu mult peste baremul tinereții (nu numai în acea epocă). Prin urmare acest *kata proten helikian* trebuie tradus prin „într-o primă fază" (subînțeles, „a creației livrești").

39. De remarcat, încă o dată, rolul central, decisiv pe care și-l atribuie Porphyrios în viața și opera lui Plotin. Singura perioadă cu adevărat fertilă a lui Plotin ar fi fost cei șase ani petrecuți... alături de Porphyrios. Înainte și după această perioadă filozoful n-ar fi produs decît lucrări de mîna a doua.

40. Capitolele 7-9 ne descriu anturajul lui Plotin. Bărbați: Amelios, Paulinus, Eustochios, Zoticos, Zethos, Castricius. Intenționat, Porphyrios se amintește pe sine la sfîrșitul primei liste (a discipolilor propriu-ziși). Tot bărbați, dar numai auditori: Marcellus, Sabinillus, Rogatianus, Serapion. Femei: Gemina, mama, și Gemina, fiica; Amphicleea. În sfîrșit, băieți și fete luate sub tutela filozofului (capitolul 9). Cum vedem, termenul de „școală" (în accepțiunea lui modernă) folosit pentru comunitatea de la Roma trăind în jurul lui Plotin, este complet inadecvat. Căci Plotin nu se limitează să predea o serie de cunoștințe tehnice sau pur intelectuale; sensul filozofiei lui este unul mult mai cuprinzător și nu poate fi descris decît ca transmitere directă a unui fel aparte de a trăi, a unui mod specific (filozofic) de viață.
„Întreg acest capitol pare să fi fost ordonat, destul de lax, de altfel, după distincția celor trei moduri de viață, făcută în cartea a IV-a a *Republicii*. Într-adevăr, Platon distinge aici omul atras de știință (*philosophos*, a cărui viață e ghidată de rațiune), omul atras de onoare (politicianul sau *philotimos*, în sufletul căruia predomină partea „colerică"), în sfîrșit, omul atras de cîștig, *philokerdes* al cărui suflet este întru totul înrobit «poftelor» (*epithymiei*, n.n.)" (ed. CNRS, vol. II, p. 226).
De asemenea, Porphyrios face deosebirea, devenită atît de celebră, între *zeloți* (cei care urmează cu asiduitate și regularitate cursurile maestrului, trăind în preajma sa) și *akroați* (cei care vin din cînd în cînd să-l asculte și să-i ceară sfaturi). Încă o observație culeasă din notele îmbelșugate ale ediției CNRS: „Nu trebuie să ne temem să pronunțăm, în legătură cu ansamblul capitolului 7, cuvîntul *convertire*. Departe de a perverti sensul descrierii porfiriene a cercului elevilor lui Plotin, numai rezonanțele religioase ale acestui cuvînt pot să ni-l restituie integral. Căci *această* societate unită *întru filozofie* și reunită în jurul unui maestru *venerat*, care-și călăuzea elevii nu doar la studiu, *ci și în viață*, această societate nu era deloc străină de ceea ce noi numim un *mod de viață religios*" (vol. II, p. 227).

41. În greacă *Touskia*, adică Toscana, vechea Etrurie.

42. Oraș în Galileea.

43. După E. Benamozegh („Plotino e Samuele", în *Rivista Bolognese* 1, 1868, pp. 862-874), acest Paulinus pomenit de Porphyrios ar fi un rabin, Samuel (180-257), despre care Talmudul spune că ar fi purtat numeroase discuții cu un filozof neevreu, Aplat sau Paltia (adică însuși Plotin). Teza lui Benamozegh, deși nedemonstrată irefutabil, rămîne în atenția specialiștilor.

44. *Parakousmaton*. Cuvîntul are trei sensuri: 1) lucruri înțelese prost, tîmpenii; 2) baliverne, istorioare neadevărate; 3) subtilități dialectice. În alegerea sensului pe care cuvîntul îl are în contextul de față trebuie ținut cont și de porecla atribuită personajului nostru de către Amelios. Mikkalos este echivalentul beoțian/doric al lui Paulinus („Măruntul" – Talmudul ne spune că rabi Samuel era foarte scund de statură. Vezi nota precedentă). Probabil că Amelios, poreclindu-l „Măruntul", face o dublă trimitere: atît la statura scundă a lui Paulinus, cît și la obiceiul lui de despica firul în patru fără a atinge niciodată esențialul, adică de a se ocupa numai de „mărunțișuri", înțelese ca „subtilități dialectice" gratuite.

45. A făcut o ediție corectată a lui Antimachos și a pus în versuri mitul Atlantidei, povestit de Platon la începutul lui *Timaios* și în *Critias*.

46. Criticul se deosebea de grămătic. Primul era expert în tot ce ține de arta discursului, al doilea cunoștea doar dialectele și avea noțiuni de prozodie. Așadar, criticul îl asimilează pe grămătic.

47. Poet din secolul al V-lea a.Chr. căruia Platon i-a arătat un oarecare interes.

48. E vorba de Zethos.

49. Unii exegeți au gîndit că este vorba de tatăl Marcellei, viitoarea soție a lui Porphyrios. Orontios trimite la fluviul Oronte din Siria, de unde era, probabil, originar personajul nostru.

50. Senator influent, îndeplinind funcția de *consul ordinarius* în anul 266, devenind, în această calitate, coleg al împăratului Galienus. Probabil prin intermediul lui Sabinillus împăratul și soția sa, Salonina, l-au cunoscut pe Plotin.

51. Figură emblematică pentru școala lui Plotin. Nu întîmplător Porphyrios îi rezervă, în descriere, un spațiu considerabil. Rogatianus reprezintă convertirea radicală, fără concesii. La cazul lui, Porphyrios va face aluzie și în tratatul *De abstinentia* (I, 53, 3), adresat unui codiscipol dizident. Rogatianus întruchipează norma însăși a vieții filozofice neoplatoniciene.

52. *Apostrophe*: unul dintre termenii cei mai des folosiți pentru a desemna „convertirea" (atît la creștinism, cît și la filozofie). *Apostrophe* ne sugerează ideea întoarcerii sufletului cu 180^0, de la viața profană, fără nici un sens către o viață sanctificată, plină de sens.

53. Verbul grec este *proienai*, echivalent al termenului latin tehnic, *procedere*, „a-și lua funcția în primire".

54. Așadar, încă din timpul vieții, Plotin i-ar fi îngăduit lui Porphyrios să-i corecteze scrierile și chiar să i le pună într-o ordine sistematică. Faptul e amintit pentru a justifica, în ochii cititorilor, perfecta „canonicitate" a *Enneadelor*.

55. *Syllabas* are aici sensul de „cuvinte", cum arată și autorii ediției CNRS. Porphyrios vrea să spună că Plotin nu despărțea uneori cuvintele între ele, fapt ce îngreuna foarte mult înțelegerea textelor.

56. Este vorba de un „exercițiu spiritual" foarte des întîlnit în școlile tradiționale de filozofie: concentrarea asupra fluxului gîndirii (*prosoche pros heauton*). Exercițiul va fi preluat și de către monahii creștini (avem mărturii cum că Antonie și Evagrie, de pildă, îl practicau tot timpul). De asemenea, el va intra în „antrenamentul" duhovnicesc al isihaștilor de mai tîrziu.
Observația lui Porphyrios trebuie pusă în paralel cu un fragment din *Enneade* (V, 1, 12, 12-20), unde Plotin, pe urmele lui Platon, vorbește despre spirit (*nous*) ca fiind partea divină a omului care, prin *atenție* permanentă, prin *concentrare* neabătută intră în contact cu divinitatea însăși.

57. Ideea apare și în scrisoarea lui Porphyrios către soția sa, Marcella: cu cît omul mănîncă mai puțin, cu atît își împuținează orele de somn. Gurmanzii dorm foarte mult.

58. *Epistrophe*, „convertire, întoarcere către Intelect". Viața filozofului este, în acest sens, o permanentă convertire, o continuă *epistrophe*. Dar exercițiul spiritual, care constă în ațintirea gîndului asupra Intelectului-Unu, trebuie dublat de un exercițiu de asceză fizică. Pasajul nostru vorbește, în fapt, despre post și despre rugăciune/meditație, cele două acțiuni complementare care pregătesc întîlnirea mistică.

59. Traducerea s-a făcut după ediția CNRS, care, la rîndul ei, preia lecțiunea adoptată de ediția Henry-Schwyzer. Femeile sînt devotate *filozofiei*. Iamblichos este filozoful neoplatonician, discipol dizident al lui Porphyrios, întemeitor, el însuși, al unei școli.

60. Plotin îndeplinește așadar și funcția de tutore al unui grup destul de important de copii rămași orfani. „Tutela (= *tutela*) este puterea exersată de un tutore asupra a două categorii de persoane *sui juris*: 1) copii de ambele sexe, cînd sînt impuberi (vîrsta pubertății fiind de doisprezece ani pentru fete și de paisprezece pentru băieți); 2) femeile pubere. La origine, tutorele este un agnat (rubedenie) sau un *gentilis* al pupilului, altfel spus, o persoană care ar putea prelua succesiunea, în cazul cînd copilul ar muri fără testament; dacă individul nu are rude, legea nu se ocupă să-i dea un tutore [...]. Pe lîngă *tutela legitima* sau tutelă exercitată de un agnat sau *gentilis*, mai există două feluri de tutele: 1) destul de timpuriu se recunoaște tatălui dreptul de a încredința prin testament tutela copiilor săi impuberi ori a femeii sale pubere unei persoane, alta decît un agnat sau *gentilis* (*tutela testamento data*) ori să lase prin testament soției sale pubere dreptul de a alege ea însăși un tutore (*optio tutoris*); cînd un neputincios (*incapabilis*) nu avea nici tutore legitim, nici tutore testamentar, sub Imperiu și la Roma, numirea unui tutore a fost încredințată, de către Claudiu, consulilor, de către Marcus Aurelius, *praetor*-ului *tutelaris*. Acestea sînt cele trei feluri de tutele. Atîta timp cît pupilul este *infans*, tutorele administrează în locul său (*negotia gerere*). Cînd este *pubertati proximus*, tutorele nu trebuie să mai intervină pentru a garanta actele care aduc bogăție pupilului; în schimb, actele care diminuează patrimoniul pupilului nu pot fi săvîrșite fără *auctoritas* a tutorelui" (*Lexique des Antiquités romaines*, sub direcția lui H. Cagnat, Paris, 1895, art. „tutela").

Din explicațiile anterioare vedem că, în cazul pupililor lui Plotin, este vorba de o *tutela testamento data*. Părinții preferau să-și dea copiii și averea pe mîna unui om de o moralitate ireproșabilă, complet dezinteresat materialicește, chiar dacă străin, decît pe mîna unor rubedenii în care nu aveau încredere.

61. Se pare că era vorba de exerciții de declinare a cuvintelor unui mic text, de „transformare" (*metapoiein*) a lor în toate cazurile și numerele posibile.

62. Atenția continuă față de propriul intelect este dublată de avîntul (de fapt, „tensiunea" – *stasis*) către Intelectul-Unu. În ciuda numeroaselor sarcini administrative, Plotin nu slăbește nici o clipă tensiunea gîndului spre absolut. Călugării egipteni din secolul al IV-lea vor numi această calitate, definitorie pentru viața contemplativă, *monotropia*, adică „unică orientare", ațintirea gîndului numai și numai către Dumnezeu (în cazul nostru, către Intelectul suprem).

63. Despre blîndețea lui Plotin, și în opera lui Plotin, a se vedea capitolul al VI-lea, intitulat chiar „Douceur", din frumoasa carte a lui Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, (ultima ediție), Paris, 1997 (pentru traducerea în limba română, vezi Pierrea Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurențiu Zoicaș, prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, 1998). De asemenea, monografia lui Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.

64. Unele comentarii propun, în loc de „oameni politici", echivalarea prin „pretori urbani", dat fiind că Plotin judeca în regim privat, nu public.

65. Am tradus prin două cuvinte românești un singur cuvînt grecesc: *philoprotia*, care înseamnă exact „dorința de fi primul". *Philoprotia* presupune invidie și ambiție prostească.

66. Traducătorii ediției CNRS adoptă un sens general, „influența astrelor", dar verbul *astrobolesai* (la aorist infinitiv în context) are un sens cît se poate de concret și precis: „a suferi o insolație".

67. Nu întîmplător Porphyrios folosește cuvîntul *sophia*, care înseamnă, de fapt, „excelență într-un anumit domeniu al vieții practice sau intelectuale, pricepere".

68. Alte scrieri în care este pomenit „daimonul însoțitor": Apuleius, *De Deo Socratis* 16, 155: *custodes qui semper adsint* („paznici care ne însoțesc mereu"); Epictet, *Convorbiri* I, 14, 12: „Zeul a pus alături de fiecare daimonul fiecăruia"; Maxim din Tyr, *Philosophoumena* VIII, 1 A: „Cu Socrate era un daimon, un prieten, un profet, care nu se despărțea o clipă de el"; Clement din Alexandria, *Stromate* V, 14, 130, 3 (citează un vers din Menandru): „Alături de fiece om se ține tot timpul un daimon".

69. „Automanifestarea daimonului": *autopsia*. Termen tehnic, întîlnit mai ales în scrierile lui Iamblichos (*De mysteriis* II 4, 76, 15).

70. Platon, *Republica* VII, 533 D și 519 B; *Sofistul* 254 A-B; de asemenea, *Enneadele* VI 8, 19, 3-12.

71. *Megalegoria* (vorbirea trufașă) este pacticată intenționat de către filozofi. Exemplul cel mai cunoscut din Antichitate este discursul lui Socrate în fața judecătorilor din Pritaneu. Socrate, ca și Plotin în cazul nostru, vrea să șocheze auditoriul, să-l revolte, să-l scandalizeze. Să fie oare o ultimă soluție, extremistă, de a-i trezi pe cei din jur la realitate sau pur și simplu o trăsătură „normală" a caracterului total aberant, „atopic" al filozofului tradițional!?

72. *Ethos*, „caracter", este un termen tehnic al fiziognomoniei (Filostrat, *Viața lui Apollonios din Tyana* II, 30; traducere de

Marius Alexianu, prefață și note Adelina Piatkowski, Polirom, Iași, 1997).

73. Un episod analog, în *Viața lui Apollonios din Tyana* V, 24.

74. Plotin era tutorele copiilor Chionei. Aceasta își administra singură averea, dar apela, cînd era nevoie, la autoritatea juridică a filozofului.

75. Porphyrios încerca să găsească o justificare intelectual-filozofică actului său. Moartea fiind despărțirea sufletului de trup, iar această despărțire echivalînd, în tradiția platoniciană, cu eliberarea, mîntuirea, Porphyrios vrea să grăbească momentul eliberării. Numai că sinuciderea, contrar adevăratei eliberări (care presupune purificare prealabilă), nu este despărțirea sufletului de trup, ci invers, a trupului de suflet. Trimitem și la capitolul 52 din *Tratatul practic* al lui Evagrie Ponticul, călugăr-filozof trăitor în a doua jumătate a secolul al IV-lea: „Trup de suflet nu poate să despartă decît cel care le-a unit. În schimb, suflet de trup [poate despărți] și cel ce tinde spre dobîndirea virtuții". Evagrie se referă direct la *Phaidon* 67 c. Prin urmare, sinuciderea, în ochii lui Plotin, este un act total antifilozofic (antinoetic, cum și spune în text).

76. Porphyrios pleacă spre Sicilia în anul 268/269. (Peste doi ani moare Plotin.) Aici primește ultimele nouă *Enneade* pentru ediția operelor complete. Tot aici primește invitația lui Longinos de a merge în Phenicia, unde aerul i-ar putea grăbi însănătoșirea.

77. Astăzi Capo Boeo sau di Marsala. Numele unui promontoriu și al unui oraș din sud-vestul Siciliei. Promontoriul a fost ocupat pentru prima dată de către cartaginezi. În această perioadă orașul devine un port important. După cucerirea romană, în 241 a.Chr., Lilybaeum face parte din provincia romană a Siciliei.

78. Se pare că este vorba de o veche cetate întemeiată de greci. A se vedea L. Jerphagnon, „Platonopolis ou Plotin entre le siècle et le rêve", în *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Paris, 1981, pp. 215-229. Plotin reia, de fapt, inițiativa, eșuată și ea, a lui Platon, relatată de către Diogenes Laertios (III, 21). Platon ar fi cerut prietenului său, Dionis cel Tînăr, un teritoriu în Sicilia, pentru a întemeia o cetate unde ar fi urmat să pună în practică sistemul politic imaginat în *Republica*.

79. „Pentru identificarea sitului, a se vedea M. Gigate, „L'Academia flegrea da Cicero a Plotino", în *Momenti e motivi dell' antica civilta flegrea*, Napoli, 1986, pp. 84-95. Vastul domeniu –

cuprinzînd porticuri, grădini, exedre, terenuri pentru exerciții fizice, biblioteci –, pe care Cicero îl poseda între Cumae și Bacoli, a constituit o adevărată *Akademia*, destinată întîlnirilor și cercetărilor filozofice, într-un splendid cadru natural „pigmentat" cu frumoase opere de artă. După moartea lui Cicero acest domeniu a fost, la început, îngrijit cît s-a putut de bine, adăpostindu-l la un moment dat și pe Apollonios din Tyana, care fugea de tirania lui Domițian, apoi însă el s-a degradat încetul cu încetul pînă la a nu mai fi decît o mulțime de ruine (pe la mijlocul secolului al III-lea). După Gigante, tocmai această Academie ciceroniană s-ar fi gîndit Plotin să o reînvie prin proiectul Platonopolisului, proiect ce nu trebuie privit deloc ca întemeindu-se pe un „vis utopic", ci pe o intenție pur restauratoare. Dacă proiectul respectiv n-ar fi fost împiedicat de către anturajul senatorial al lui Galienus, Plotin n-ar fi devenit un întemeietor, ci *restauratorul* unui vast domeniu conceput deja pentru viața filozofică trei secole înaintea lui" (ed. CNRS, vol. II, pp. 259-260).

80. Experiența luminii noetice. Pasaj apropiat de unii exegeți de episodul „schimbării la față" de pe muntele Tabor (Mt. 17, 2): „Și S-a schimbat la față înaintea lor și a strălucit fața Lui ca soarele". Replică anticreștină la modelul evanghelic? Să nu uităm că Porphyrios a scris, în timpul sejurului său în Sicilia, un întreg tratat împotriva creștinismului.

81. Porecla personajului (înseamnă „cel care se miră", evident, de stilul pedagogic al lui Plotin). Mai aproape de sensul voit de Porphyrios ar fi traducerea „Gură-cască". Procedeul de a atribui unui personaj o poreclă, prin care acesta să fie caracterizat direct, făcea parte din rețeta utilizată de toți biografii.

82. În capitolul anterior ne-a fost înfățișat *vorbitorul* Plotin; acum ni se prezintă *scriitorul*.

83. Așadar, scrisul era rezultatul unei fervori mistice. Plotin scria „locuit de zeu", ca și cum s-ar fi rugat. Scrisul *era* pentru el rugăciune. Porphyrios avea probabil în minte și teoriile lui Longinos, al cărui elev fusese o vreme, despre sublim și despre inspirație.

84. Cele mai des citate sau amintite tratate ale Antichității în *Enneade* sînt *Timaios* și *Metafizica*.

85. Filozof platonician. A trăit la Atena în secolul al II-lea p.Chr.. Nu se știe mai nimic despre el. A scris un comentariu la *Timaios*. Mai mulți îl prezintă pe Severus ca fiind un antiaristotelician și un admirator al stoicilor (a se vedea J. Dillon, *The middle Platonists*, Londra, 1977, pp. 262-264).

86. În *De antro nympharum*, Porphyrios îl prezintă pe Kronios ca „prieten" al lui Numenios. Medioplatonician, căruia Lucian i-a dedicat „schița" *Moartea lui Peregrinus*, scrisă în 165 p.Chr. Cunoscut printr-un tratat *Despre reîncarnare*, unde respinge teoria metensomatozei (a reîncarnării sufletului în trupuri de animale), și mai ales ca expert în arta alegoriei (a comentat mitul lui Er, de pildă, din *Republica* lui Platon).

87. Unul dintre cei mai importanți filozofi medioplatonicieni. S-au păstrat fragmente din tratatul său *Despre Bine*. Numenios vorbește despre trei zei, Unul-Tatăl, Demiurgul-Creatorul și Lumea-Creația însăși, dintre care primul este transcendent, nemișcat, veșnic. El atribuie această teorie lui Platon (în *Scrisoarea a II-a*, apocrifă).
Numenios s-a născut la Apameea, în Siria, în a doua jumătate a secolului al II-lea p.Chr. Era, probabil, evreu de origine. Clement din Alexandria îl citează în *Stromate* (I, 22, 151, 4: „Numenios, filozof pitagorician, scrie limpede: «Ce este Platon, dacă nu un Moise care vorbește limba greacă!?»". Fragmentele rămase de la Numenios au fost editate, traduse și comentate de E. des Places în 1973.

88. Filozof medioplatonician. A predat fie la Alexandria, fie undeva în Asia Mică. Cf. Dillon, *op. cit.*, pp. 266-267.

89. Filozof medioplatonician din secolul al II-lea. Autor al unor comentarii la *Dialogurile* lui Platon. Anti-aristotelician îndîrjit, apropiat foarte mult de viziunea eticist-stoică a lui Plutarh.

90. Peripatetician din secolul al II-lea p.Chr., autorul unor comentarii la scrierile lui Aristotel (la *Categorii*, *De caelo*, *Metafizica* etc.). Ni s-a păstrat doar un fragment din comentariul la *Etica nicomahică*.

91. Alexandros din Aphrodisia, filozof peripatetician din secolul al III-lea p.Chr. A predat la Atena. Este cel mai bun comentator al lui Aristotel. Cf. lucrarea clasică a lui P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exègete de la noétique d'Aristote*, Paris/Liege, 1942.

92. Adrastos din Aphrodisia, filozof peripatetician din secolul al II-lea. A scris despre ordinea cărților lui Aristotel și despre numeroase probleme de limbaj. A comentat *Categoriile* și dialogul platonician *Timaios*.

93. Termenul „filolog" trebuie înțeles ca „iubitor de cultură", în general. Dimpotrivă, termenul „filozof" vizează o anumită formă a culturii, cultura sufletului, în integralitatea lui. Filozofia este legată de o anumită practică spirituală. Filologia rămînă la nivelul teoriei, al discursului evaziv, spumos, interesant poate,

dar ineficient. De altfel, în greacă cuvîntul „filolog" are exact atîtea sensuri (șapte, chiar mai multe), ca și cuvîntul „logos". „Logos" înseamnă de multe ori „vorbărie", și atunci, cu acest sens al lui logos, *philologos* va însemna pur și simplu „limbut", „iubitor de vorbă multă". Dar acestea sînt observații generale. Longinos e numit de către Plotin și de către mai mulți confrați din epocă „filolog", în primul rînd datorită unei teorii a limbajului figurat pe care a dezvoltat-o. (A se vedea Jean Pépin, *Philologos/Philosophos*, în ed. CNRS, vol. II, pp. 477-501). Longinos nu admitea posibilitatea unor „figuri de gîndire"; pentru el nu existau decît „figurile de cuvinte". De aici, metoda stric *filologică* adoptată în interpretarea unui text, chiar filozofic (precum *Dialogurile* platoniciene). Nivelul expresiei , al stilului (*lexis*) este mai important, în ochii lui Longinos, decît cel al conținutului, al sensului (*ennoia*).

94. Este vorba de platonicianul Origen, discipol, împreună cu Plotin, al lui Ammonios Sakkas. Plotin roșește pentru că Origen îl prinsese în flagrant delict? (Încălcase înțelegerea pe care o făcuseră, după „absolvirea" școlii lui Ammonios, de a nu da în vileag învățăturile primite?) Dar înțelegerea fusese încălcată de ceilalți doi confrați, mai înainte. Iar Plotin se mulțumea să dezvăluie „tainele" aflate de la Ammonios doar celor mai avansați elevi ai săi și strict oral. Abia după zece ani de predare orală a început să-și scrie tratatele. Cred că textul conține și explicația: pur și simplu lui Plotin îi era rușine să vorbească în fața cuiva care cunoștea deja, la fel de bine ca și dînsul, chestiunile expuse.

95. „Din perioada Vechii Academii, orice unire între doi termeni asimilați, unul, principiului masculin, celălalt, principiului feminin, în vederea producerii unui al treilea termen era interpretată de către filozofi ca o nuntire: de unde referirea obligatorie la nunta paradigmatică a lui Zeus cu Hera" (Luc Brisson, ed. CNRS, II, p. 267). Porphyrios se referea probabil și la fragmentul din *Republica* V, 458e, unde Platon vorbește de „nunțile sacre" în interiorul castei războinicilor.

96. Plotin are în minte, elogiindu-l pe Porphyrios, cele patru tipuri de *mania* despre care vorbește Platon în *Phaidros*: nebunia mantică, stîrnită de Apollo; telestică sau dionisiacă; poetică, indusă de Muze, și erotică, stîrnită de Aphrodita și Eros. Prin urmare, Porphyrios, grație teoriei platoniciene, întoarce injuria ce i-a fost făcută într-un imens compliment. Luc Brisson a studiat chestiunea în articolul intitulat sugestiv „Du bon usage du dérèglement", în *Divination et rationalité*, Paris, 1974, pp. 222-230.

Porphyrios, ca toți filozofii neoplatonicieni (de fapt, platonicieni, căci ei așa se considerau și se numeau pe ei înșiși) este și un poet, și un hierofant pentru care Adevărul nu poate fi despărțit de Bine și Frumos. Adevărul mobilizează „latura" hierofantică; Frumosul, pe cea poetică; Binele, pe cea filozofică. Între cele trei chipuri ale aceleiași personalități există o perfectă armonie, sau cel puțin ar trebui să existe. Un filozof autentic este și un poet și un hierofant autentic. Încă o dată se dovedește falsă prejudecata post-creștină a unei filozofii păgîne lipsite de dimensiune soteriologică. Și încă o dată ne aflăm în fața unui text care afirmă clar identitatea ultimă, teleologică a filozofiei, poeziei și religiei în Antichitate.

Despre filozoful-hierofant vorbește Marinus, în *Viața lui Proclos*, capitolul 19; Porphyrios, în *Scrisoarea către Marcella*, capitolul 16 spune: „doar înțeleptul este hierofant" (*monos oun hiereus ho sophos*).

În sens propriu, istoric, *hierophantes* desemnează persoana din familia eumolpizilor care, la Eleusis, prezenta neofiților obiectele sacre ale misteriilor (de pildă, Herodot VII, 153).

97. În Antichitatea tîrzie, homosexualitatea era condamnată nu numai de către creștini, ci și de către filozofii păgîni, în speță, neoplatonicieni. A se vedea K.J. Dover, *Greek homosexuality*, Londra, 1978 și, foarte recent, Luc Brisson, *Le corps incertain*, Paris, 1997. De altfel, Socrate spune clar în *Euthydemos* 282b că, pentru a dobîndi cunoașterea, învățăcelul trebuie să se preteze și să suporte tot (proverbul grec: *pathemata mathemata*), în afară de „lucrul rușinos" (*aischron*), care, în context (a se vedea explicațiile lui Dover, p. 159), nu înseamnă altceva decît „actul copulației".

98. Antrenarea memoriei făcea parte din exercițiile spirituale practicate de către filozofii Antichității. De fapt, într-o cultură a oralității, memoria reprezintă aliatul firesc al oricărui învățat. Dar memoria trebuie exersată și cu un alt scop: ea constituie calea de transmitere (și depozitare) a unor învățături ce nu trebuie scrise (pentru a nu fi întinate sau deformate). E și cazul învățăturilor ezoterice platoniciene. Despre subiect, a se vedea Frances A. Yates, *The art of memory*, Londra, 1966.

99. *Iliada* VIII, 282. Am tradus brut, pentru că Plotin, intenționat, desigur, înlocuiește cuvîntul „danailor" prin „bărbaților" (*andressi*).

100. Diadoh nu trebuie înțeles ca „moștenitor al lui Platon", ca scholiarh, adică șef al școlii platoniciene. Pur și simplu Eubulos

avea o catedră oficială de filozofie platoniciană la Atena. Deja se iscă o prăpastie de netrecut între „filozofia de catedră" și cea trăită. Eubulos și Plotin încarnează cele două paradigme care se vor lupta fără întrerupere pînă astăzi.

101. Plotin a atacat în două rînduri astrologia (*Enneade* III, 1 și II, 3), fără a se putea vorbi totuși de o ostilitate absolută față de ea.

102. Despre capitolul 16 a se vedea studiul lui Michel Tardieu, în ed. CNRS, vol. II, pp. 503-563. Cu bibliografia esențială între 1933 și 1990, pp. 547-563.

103. Augustin afirmă, în *Epistola* 117, 5 că, printre auditorii lui Plotin, se aflau și mulți creștini: „Pe vremea aceea a înflorit și școala lui Plotin, care a numărat mulți bărbați inteligenți și culți (*acutissimos et sollertissimos viros*). Dar unii dintre ei au fost corupți (*depravati*) de curiozitate pentru artele magice; alții, aflînd că Domnul Isus Cristos a întruchipat adevărul însuși și înțelepciunea nestrămutată la care tînjeau să ajungă, au trecut în oastea lui Isus Cristos". Augustin avea o prețuire nemărginită pentru *Enneadele* lui Plotin, a căror lectură (în traducerea latină a lui Marius Victorinus) i-a provocat convertirea la creștinism. De asemenea, modelul Plotin a jucat un rol deloc neînsemnat în destinul său personal și în acela al comunității de călugări pe care avea să o întemeieze după convertire (a se vedea mai cu seamă cartea a VII-a din *Confesiuni* și primele *Dialoguri* filozofice: *Contra Academicos*, *De beatitudine* etc.).

104. Ereticii „vechii filozofii" sînt gnosticii, împotriva cărora Plotin a scris un întreg tratat (II 9). Iată un fragment important: „Ei folosesc cuvinte noi pentru a-și susține propriile învățături; cum n-au nici o legătură cu vechea școală greacă (*tes archaias hellenikes ouch haptomenoi*), ei tot răsucesc aceste găselnițe, în vreme ce grecii, care știau bine ceea ce știau, vorbeau fără umflături de [sufletul] care progresează ieșind treptat din peșteră și înaintînd încetul cu încetul spre o contemplație (*theoria*) din ce în ce mai adevărată. Așadar, pe de o parte ei se împrumută de la Platon, iar pe de alta, inventează, cu scopul de a-și constitui o filozofie a lor, și tocmai aceasta din urmă se află în afara adevărului".

105. Gnostic cunoscut numai prin textul lui Pophyrios. Pentru a combate discipolii acestuia Plotin a scris *Împotriva gnosticilor* (*Enneade* II 9).

106. De fapt, Aquilinus. După Eunapios, *Viețile sofiștilor* IV, 2, Aquilinus ar fi fost codiscipolul lui Plotin (împreună cu Origen

și Amerios). Dar Origen și Plotin au fost elevii lui Ammonios Sakkas. Informația lui Eunapios e greșită.

107. Unii exegeți au presupus că este vorba de gnosticul valentinian de care vorbesc Tertullian (*De carne Christi* 16 și 17) și Ieronim (*Despre Scrisoarea către Galateni*).

108. Iată cum caracterizează Puech o apocalipsă de tip gnostic: „în anumite împrejurări excepționale, un Revelator dezvăluie unui vizionar sau unui mic grup de privilegiați mistere sublime, adevăruri ce depășesc înțelegerea comună. Asemenea revelații trebuie să rămînă secrete sau, mai exact, să nu fie transmise decît unor inteligențe pure, unor inițiați sau unor discipoli discreți, capabili să se folosească de ele cu sfințenie" (cit. de Tardieu, ed. CNRS, vol. II, p. 527).

109. Foarte multe apocrife păgîne și creștine au circulat sub numele profetului persan. Despre subiect fundamentală rămîne cartea lui Bidez și Cumont, *Les mages hellénisés*, vol. I, Paris, 1938, pp. 1-164 și texte, pp. 5-263.

110. Calc latin după numele lui Zoroastru. *Apocalipsa* lui Zostrianos este conținută de codexul VIII al bibliotecii descoperite la Nag Hammadi. Nu se face nici o referire la creștinism. Textul descrie vizita lui Zostrianos, călăuzit de îngerul cunoașterii Totului etern, de-a lungul eonilor cerești pînă la ființa divină supremă, care este Spiritul invizibil.

111. Înseamnă „Dumnezeu este biruință". Considerat unul dintre „profeții omenirii" în mediile gnostice. După Tardieu, Nikotheos nu este decît un alt supranume al lui Enoh, ridicat de Dumnezeu la cer cu tot cu trup (Facerea 5, 24). Apocalipsa de care pomenește Porphyrios nu ni s-a păstrat.

112. După H.-Ch. Puech (*Enquête sur la gnose*, I, Paris, 1978, pp. 90-92, 111-112), gnosticii împotriva cărora au scris Plotin și Amelios făceau parte din grupul sethienilor întîlniți de Epifanie (*Panarion* 26, 8, 1; 39, 5, 1) în Egipt către anul 330 și regăsiți de Teodor bar Konai la sfîrșitul secolului al VIII-lea în Mesopotamia. După Epifanie, acești sethieni posedau o scriere a unui anume Allogenes („Străinul"... de lumea aceasta, se subînțelege, care nu era altul decît Seth, fiul lui Adam). Isus era văzut ca Seth *redivivus*. În *Odele lui Salomon* 41, 8, scriere apocrifă din secolul al II-lea, Isus însuși e numit „allogenul" („al cărui *genos* e din altă lume").
Cartea trebuie să fi avut șapte capitole, după numărul fiilor lui Seth. S-au păstrat fragmente, destul de consistente din ea, în codexul XI din biblioteca de la Nag Hammadi.

Apocalipsa prezintă revelațiile pe care o divinitate feminină, Yuel, i le face „Străinului", urmate de călătoria protagonistului pînă la „Unul necunoscut". Versiunea coptă, care s-a conservat la Nag Hammadi, este o traducere după un original grec, efectuată undeva lîngă Alexandria în jurul anului 300 p.Chr.

113. Pare să fie vorba de fiul lui Allogenes, căruia acesta îi lasă în scris revelațiile avute despre lumea cealaltă. Numele lui, semit, înseamnă „bucurie". A se vedea și nota precedentă.

114. Astăzi se cunosc doar două dintre cele cinci apocalipse citate de Porphyrios: a lui Zostrianos și a lui Allogenes, grație descoperirii bibliotecii gnostice de la Nag Hammadi (în sudul Egiptului, aproape de locul unde a sălășluit comunitatea lui Pacomie).

115. S-a păstrat, la Eusebiu din Cezareea, *Praeparatio Evangelica* 11, 19, 1, un fragment din această lucrare a lui Amelios. Fragmentul comentează prologul Evangheliei lui Ioan. Iată comentariul lui Tardieu, *op. cit.*, p. 540: „Din clipa în care Logosul ioanic este identic cu Înțelepciunea personificată de tradiția evreiască (Proverbe 8, 30), acest Logos nu poate desemna altceva, din punctul de vedere al autorului *Zostrianului*, decît forma de existență proprie primului principiu, iar nu aceea a Fiului. Reperînd autoritatea scripturală utilizată de *Zostrian* și propunînd o parafrază rectificatoare, Amelios va avea grijă să arate inanitatea celor două interpretări ale prologului la adversarii săi: Logosul ioanic nu privește nici principiul prim (poziția *Zostrianului*), nici pe cel secund (teza «celor mulți»), ci numai, din punctul de vedere al unui neoplatonician, a treia ipostază, adică, așa cum Brisson a explicat foarte bine, sufletul lumii" (ed. CNRS, vol. II., p. 540).

116. Verbul *presbeuein* înseamnă aici „a practica, a profesa o anumită opinie sau învățătură".

117. Nu se cunoaște absolut nimic despre acest filozof.

118. Unele manuscrise au altă lecțiune: „am intitulat-o", așadar, la persoana I plural. Să fie vorba de Porphyrios și Amelios? Noi am tradus după textul ediției CNRS, care urmează aici *editio minor* a lui Henry-Schwitzer.

119. Sub numele de Malhos (scris ușor diferit, Malkhos) ne-a parvenit *Viața lui Pitagora*, inclusă în volumul de față.

120. Traducerea radicalului triliter aramean, MLK, în greacă dă *Basileus*. Eunapios, în *Viețile sofiștilor* IV, 1, 1 (capitol consacrat lui Porphyrios), scrie: „În cetatea siriană, Porphyrios se numea Malchos, care vrea să spună «Împărat». Longinos l-a numit

Porphyrios, botezîndu-l așa după semnul veșmintelor împărătești". Se știe că scoica (*murex trunculus*) din care se extrăgea vopseaua roșie folosită pentru colorarea veșmintelor împăraților romani și mai apoi bizantini venea din Phenicia, patria lui Malchos.

121. Probabil un tratat polemic împotriva stoicilor, care așezau impulsul (*horme*) laolaltă cu rațiunea (*logos*) în partea diriguitoare a sufletului (*to hegemonikon*). Pentru un platonician ca Longinos așa ceva nu este admisibil, impulsul ținînd de partea poftitoare (*epithymetikon*), iar nu diriguitoare, hegemonică a sufletului.

122. Nu se știe exact despre care Maximus este vorba. Probabil despre Maximus din Niceea, citat într-un loc de Proclos, alături de Numenios, Albinos et comp.

123. *Eu prattein*, formulă tipică de salutare epistolară în mediile platoniciene. Ea înseamnă „poartă-te bine", avînd simultan două sensuri: 1) general, „fii sănătos" și 2) „comportă-te cum se cuvine" pentru a atinge fericirea, „eudaimonia".

124. *Eustomia* și *euglottia*, adică plăcerea de a se afla în vorbă.

125. *Procheirotera*. Termen folosit adesea de către stoici. Ei doreau să aibă tot timpul „la îndemînă" învățăturile utile sufletului. A se vedea articolul lui Monique Alexandre, „Le travail de la sentence chez Marc-Aurele", în *La licorne*, 3, 1979, pp. 143-144.

126. Expresia în greacă e foarte plastică: *oikeia hestia*, „căminul propriu". Din descrierea oferită de Porphyrios a comunității adunate în jurul lui Plotin ne dăm seama că a vorbi despre „cămin" nu e deloc o figură de stil. „Școala" plotiniană nu are nimic în comun cu o instituție unde se dau și se primesc cunoștințe în mod artificial și arbitrar.

127. Acesta este sensul cel mai potrivit pentru *philopragmon*, care înseamnă, de obicei, „ocupat" sau „aflător în treabă".

128. Încă nu se știe la ce tragedie face aluzie aici Amelios.

129. Inspiratorul acestei teorii a fost Longinos. A se vedea finalul capitolului 20, unde Porphyrios citează prefața unei scrieri longiniene. Există două mărturii clare. Proclos, în comentariul său la *Timaios*, 28C-29A, scrie: „Dintre cei vechi, unii au gîndit că demiurgul cuprinde modelele (arhetipurile) universului – de pildă, Plotin. Ceilalți au negat că ar fi demiurgul, spunînd că modelul este ori înainte, ori după el – înainte, după spusele lui Porphyrios, după, după spusele lui Longinos". A doua mărturie aparține lui Syrianus (neoplatonician tîrziu), în comentariul său la *Metafizica* lui Aristotel.

130. În sensul că „am avut acces direct" la cărțile lui Plotin, care nu se dădeau decît pe mîna inițiaților. Prin urmare, Porphyrios cîștigase încrederea Maestrului, devenise apt să citească tratatele plotiniene fără riscul de a le înțelege greșit.

131. Longinos se afla probabil la Tyr. Interpreții datează scrisoarea 271.

132. Longinos folosește aici, intenționat, termenul *hypomnemata*. În ochii lui, „tratatele" lui Plotin nu erau decît note, fragmente ale unui discurs întrerupt, apoi iarăși reluat, meditații „inspirate" de moment și de interesul momentului. Iată cum definește Olympiodoros, în *Prolegomene la filozofia lui Aristotel*, acest gen specific de filozofare: „Se numesc *hypomnematice* toate scrierile care nu sînt decît note personale, rînduite pe subiecte și neîmpodobite în nici un fel de stil. Trebuie știut că cei din vechime, atunci cînd vroiau să compună o carte, începeau prin a aduna sub formă de note personale rînduite pe subiecte, tot ceea ce li se părea folositor pentru demonstrația pe care o urmăreau". (CNRS, vol. II, p. 293).

133. „*Peri telos* (echivalent latin, *De finibus*) este un titlu generic, dat operelor care au drept temă problema morală, așa cum se punea ea după Aristotel și care ajunge pînă la urmă la chestiunea celui mai important bun. Trebuie mai întîi observat încotro tinde natura omului lăsată în voia ei și care este cauza acțiunii ei; apoi, plecînd de aici, trebuie văzut ce bun anume îi poate asigura omului plenitudinea unei vieți fericite. Toate școlile filozofice ale Greciei au abordat această temă, toate au pretins că au descoperit bunul care, numai el, poate asigura fericirea, un bun dezirabil în sine însuși, care reprezintă un scop în sine, scopul ultim la care totul se raportează și care, el însuși, nu se raportează decît la sine. Or, termenul consacrat pentru a desemna acest bun era *telos*, în greacă, *finis*, în latină" (Luc Brisson, ed. CNRS, vol. II, p. 285).

134. Marcellus Orontius. Probabil tatăl Marcellei, viitoarea soție a lui Porphyrios.

135. Reminiscență din *Symposion*-ul lui Platon (218A).

136. Longinos aparținea unei familii de cărturari vestiți. Mama sa, Frontonis, era sora celebrului Fronton, dascălul și ulterior prietenul de suflet al împăratului Marcus Aurelius.

137. Tot ce se știe despre acest filozofoastru platoniacian este că ar fi scris un comentariu la mitul lui Er din *Republica*.

138. Autor al unor comentarii la *Alcibiade* și *Phaidon*, pierdute.

139. Nu se știe deocamdată nimic altceva despre acest compilator platonician.

140. Probabil este vorba de Pergam.

141. Patru personaje fără biografie.

142. Sub acest nume s-a păstrat un *Comentariu la* Etica nicomahică, editat de G. Heylbut în 1889.

143. Profesorul și codiscipolul lui Plotin. A se vedea notele consacrate fiecăruia.

144. Profesorul lui Amelios.

145. *En astei*. Se propun două interpretări: Atena sau Alexandria.

146. *Polymathia*, epitet mai degrabă disprețuitor, infamant în mediile filozofice.

147. Discursuri „de aparat", fără nici o valoare intrinsec-filozofică.

148. *Kephalaion*.Termen foarte important în ceea ce privește structura unui „discurs filozofic". Poate avea trei sensuri: 1) „punct capital" (*anakephalaiosis*, lat. *recapitulatio*, altfel spus, reluarea punctelor esențiale dintr-o lucrare); 2) „rezumat, sumar"; scurtă frază, pusă de obicei înaintea unui capitol, care are menirea să treacă în revistă ideile esențiale ce urmează a fi expuse în capitolul respectiv; 3) „capitol, selecție"; există un gen aparte de „capete", preluat și de scriitorii creștini. Amintim doar celebrele *Kephalaia gnostika* (*Capele gnostice* ale lui Evagrie Ponticul). Sensul cel mai potrivit pentru cuvîntul din pasajul nostru ni se pare a fi primul, „punct esențial" sau „teză principală".

149. *Epicheiremata*. La plural în text. Argumentele care susțin „teza principală", „punctul esențial", *kephalaion*-ul.

150. Este vorba, probabil, de *Enneade* V, 5, pe care Porphyrios o va intitula, în ediția sa, *Despre Intelect și despre faptul că Inteligibilele nu se află în afara Intelectului, precum și despre Bine*.

151. Aluzie la episodul „convertirii" lui Porphyrios la filozofia practicată de Plotin, episod povestit mai sus.

152. Pentru a înțelege semnificația și importanța „oracolului lui Apollo", trebuie recapitulate cîteva elemente ce țin de structura *Vieții lui Plotin. Viața...* are două mari unități, disproporționate, dar evidente: biografia propriu-zisă (capitolele 1-23) și clasarea cărților (capitolele 24-26). Prima unitate se împarte, și ea, în două segmente: primele 16 capitole alcătuiesc trama vieții filozofului (anecdote, informații privitoare la firea sau la anturajul lui etc.), în vreme ce capitolele 17-23 cuprind patru mărturii despre Plotin dispuse *in crescendo*, după anvergura celor care le proclamă: mărturia lui Amelios (capitolul 17); prima

mărturie a lui Longinos (capitolul 19); a doua mărturie a lui Longinos (capitolul 20); în sfîrșit, mărturia lui Apollo (capitolul 22). Toate cele patru mărturii (asistăm, așadar, la un fel de proces de „canonizare" a lui Plotin) sînt urmate de cîte un scurt comentariu al lui Porphyrios. Prin urmare, „oracolul lui Apollo" închide un volet al biografiei. El constituie zenitul acestei vieți filozofice (dacă ne gîndim că, în viziunea platonicienilor, numai zeul este *sophos*, muritorii neputînd atinge, în timpul vieții, decît treapta de *philosophoi*). Trebuie remarcat și faptul că episodul oracolului corespunde, pe plan narativ, tratatului *Despre Bine și Unu*, prin citarea căruia se încheie al doilea volet al *Vieții*... (cel consacrat ordinii cărților plotiniene). Avem de a face așadar cu o structură căutată, premeditată.

Acum, în ce privește structura „oracolului" însuși. Nici ea nu ține de imprevizibil. Totul e simetric, aranjat după o schemă dinainte stabilită. Evident, nici nu poate fi vorba de un oracol autentic (lungimea și construcția foarte elaborată înlătură din start această supoziție). Totuși se poate ca poemul respectiv (scris de un discipol al lui Plotin, Amelios, propun unii exegeți) să fi fost „aprobat", validat de vreun oracol. Oricum ar fi, noi avem doar textul și pe el ne întemeiem toate afirmațiile. Cu siguranță există o structură a oracolului, în trei timpi (după James Miller, *Measures of Wisdom. The cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto-Buffalo-Londra, 1986, pp. 228-231): 1) Porunca de începere a cîntării; 2) Cîntarea Muzelor: a) purificarea de murdăria întrupării; b) iluminarea sufletului de către zeii astrali; c) unirea cu zeii; 3) Porunca de încetare a cîntării.

„Oracolul dezvoltă două mai teme: «altădată», cînd sufletul lui Plotin trăia în trup; «acum», cînd el s-a despărțit, prin moarte, de trup.

«Altădată», deși înlănțuit de trup, sufletul lui Plotin putea contempla Inteligibilul, și chiar Unul, principiul Inteligibilului. Această idee, oracolul o dezvoltă într-o perspectivă platoniciană, trimițînd la două povestiri, una extrasă din *Odiseea*, cealaltă, din *Iliada*. Întrupat, sufletul este scufundat în lumea sensibilă, sălașul materiei asimilate unui ocean dezlănțuit ca urmare a interpretării speciale a unui membru de frază din *Politicul* (273d). Prin aceasta se explică de ce sufletul întrupat este identic cu Ulise care, în *Odiseea*, naufragiază pe coasta Feaciei, insulă cu atît mai ușor asimilată Inteligibilului, cu cît regele ei se numește Alkinoos (Noos, al doilea termen al compusului, este Intelectul). Pe de altă parte, contemplarea

Inteligibilului care culminează cu contemplarea Unului se explică în termeni de reminiscență, proces prin care se trece de la vederea sensibilă de imagini la viziunea inteligibilă a modelelor acestora, viziune inteligibilă descrisă cu termenii ce servesc pentru descrierea vederii sensibile. Or, trecerea de la vederea sensibilă la viziunea intelectuală se înrudește cu descețoșarea ochiului sufletului, adică a intelectului, descrisă prin referire la descețoșarea, în *Iliada*, a ochilor lui Diomede, operată de Atena, și care îngăduie fiului lui Tideu să deosebească un zeu de un om.

Și «acum», cînd Plotin a murit, sufletul său (care a părăsit trupul unde fusese închis ca într-un mormînt, ca într-un cort) se află în mijlocul zeilor, al daimonilor și al preafericiților, într-un loc a cărui descriere corespunde celei întîlnite în miturile eschatologice din corpusul platonician și care se inspiră din descrierea Cîmpiilor Elizee în *Odiseea*. Puterea de seducție ce emană din Unu și Inteligibil este asimilată puterii ascunse în brîul împrumutat de Afrodita Herei, pentru a-l seduce pe Zeus, în *Iliada*. Iar fericirea pe care contemplarea Unului i-o stîrnește lui Plotin este asociată cu fericirea stîrnită de banchete zeilor și oamenilor, în *Iliada* și în *Odiseea*" (L. Brisson și J.-M. Flamand, „L'Oracle d'Apollon", în ed. CNRS, vol. II, p. 595).

153. *Teogonia* 35.

154. Herodot, *Istorii* I, 46-48. Cresus vrea să pună la încercare oracolele grecești, întrebîndu-le ce avea să facă într-o anumită zi, numai de el știută. Îndată ce trimișii săi intră în templu, Pythia declamă cinci versuri, dintre care primele două sînt acestea citate de Porphyrios.

155. Oracolul a circulat sub două forme diferite: în formă metrică, precum aici sau în istoria lui Diogenes Laertios și în variantă întrebare-răspuns, ca în *Apologia lui Socrate* (21a). A doua formă e mai aproape de forma autentică.

156. Am optat pentru traducerea în metru original, chiar dacă se pierd unele amănunte. Acestea vor fi recuperate în note, pentru redactarea cărora am folosit ediția CNRS, în special vol. I, pp. 371-412 și vol. II, pp. 565-637. Traducerea oracolului aparține integral lui Cristian Gaşpar.

157. *Hymnon*, etimologic vine de la *hymen*, „urzeală, tramă, țesut". Complementul lui *hyphaino*, tradus aici, destul de vag, „prind a zice". De fapt, formula este „urzesc un imn".

158. De fapt, „citeră", un instrument în formă de semilună, care se sprijinea pe piept. Rapsodul ciupea corzile cu mîna stîngă, iar

cu drepta manevra un plectron, mult mai mare decît cel folosit astăzi de chitariști. Plectronul era făcut dintr-un lemn de esență tare. În „oracol", citera este „pișcată" de un „plectron de aur".

159. Mierea se înrudește cu nectarul. Ea constituie o hrană purificatoare și în același timp inspiratoare. Poeții, filozofii (a se vedea *Viața lui Pitagora*) și nu în ultimul rînd ghicitorii o folosesc pentru virtuțile ei excepționale. În comentariul său la *Peștera Nimfelor* (episodul celebru din *Odiseea*), Porphyrios opune mierea/sufletul apei sărate/materiei/lumii sensibile.

160. Muzele erau și patroane ale filozofiei, cum am mai observat (a se vedea și Platon, *Phaidon* 61A). În interpretările neoplatoniciene ele reprezentau multiplul, în vreme ce Apollo reprezenta Unul, răsfrînt în suflete prin intermediul Muzelor.

161. Aiakidul. Majoritatea exegeților cred că este vorba de Ahile. Există și părerea conform căreia personajul vizat este Peleu, fiul lui Aiakos (a se vedea *Nemeenele* III, IV, V ale lui Pindar). Ambele tabere au argumente solide. Totuși credem că dreptate are tradiția și logica internă a textului: Porphyrios se înscrie declarat într-o tradiție homerică, iar logica internă a oracolului îl desemnează ca referent pe Ahile, iar nu pe tatăl său.

162. Grecii purtau plete pînă la vîrsta adultă. Tăierea părului constituia semnul sacrificial al intrării tînărului în fratrie.

163. *Daimon*. Sufletul bun, virtuos, după ce se desparte de trup, se regăsește în compania daimonilor și a zeilor, în zona celestă, unde toate mișcările sînt circulare. Versurile acestea au în subtext mitul eschatologic din *Phaidros*.

164. *Desmon anankes*, „legătura, vraja sorții". Despre motivul, recurent în literatura păgînă și apoi creștină, al „sufletului prins în închisoarea trupului", vezi lucrarea lui Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même*, Paris, 1975, pp. 345-380.

165. Opoziție între armonia, dulceața muzicii cerești și zgomotul, amărăciunea lumii terestre.

166. *Haimobotos*, compus care se traduce prin „care se hrănește cu sînge". Este un *hapax legomenon* (cuvînt ce nu se întîlnește în nici un alt text grecesc). Pentru grecii „homerici" sîngele reprezintă chintesența vieții. Sufletul însuși pare a sălășlui în sînge. Aici se face clar aluzie la vegetarianismul practicat de Plotin și de adepții modului său de viață. Mod de viață ascetic, „mortificant", complet opus modului de viață homeric, sangvinar.

167. Al doilea mare segment al poemului: „acum", după despărțirea de trup.

168. „Mormîntul" este trupul însuși în care sufletul a zăcut pînă în clipa eliberării.

169. De fapt, „daimonicul suflet". La fel și în versul următor.

170. „Ambrozia". Încă un subtext din Platon, de această dată, *Phaidros* 255b-c, unde filozoful descrie nașterea dragostei între doi inși. Cel îndrăgostit se umple, tot privindu-și iubitul, de *himeros*, de „dorință", de „dor", cum sună traducerea noastră. Dar acest val de dorință nu încape, tot, într-un singur suflet, așa că el se revarsă și în afară. Ceea ce se revarsă din iubitor e îndreptat, de către acesta, spre iubit și astfel se creează legătura mai presus de fire, dumnezeiască între cei doi. Metafora platoniciană e aplicată aici sufletului îndrăgostit de Zeu, de Unu. Contemplatorul e cuprins de dorul de Unu, iar surplusul dorului acestuia nebun se revarsă spre însăși zeul iubit. Pînă la urmă Zeul se lasă invadat și el de dor și-i întoarce privirea „ambroziacă" filozofului-iubitor.

171. Platon și Pitagora sînt modelele directe ale lui Plotin. Spunem bine „directe", căci Plotin se raporta la Platon și la Pitagora încă din timpul vieții, ca un daimon „în trup" față de niște daimoni destrupați. În plus, „oracolul" mustește de aluzii platoniciene.

Ne amintim că, la sfîrșitul *Apologiei* sale, Socrate nu visa altceva decît să treacă mai repede în lumea cealaltă, să ajungă în Cîmpiile Elizee și să continue discuția cu marii filozofi trăitori pe pămînt înaintea lui. Nu ne putem abține să nu trimitem cititorul și la cîntul al IV-lea din *Infernul* lui Dante, unde filozofii Antichității duc o viață senină, meditează și stau la taifas într-o cetate complet izolată, într-o liniște și pace desăvîrșite.

172. Despre natura „daimonică" a filozofului și a filozofiei vorbește întreg *Symposion*-ul platonician, invocat, nu întîmplător, aici, de către Porphyrios. A se vedea și studiul nostru introductiv.

173. Am tradus *telos* prin „punct final" și *skopos*, prin „scop".

174. Ideea este următoarea: după ce te unești cu Zeul, cu Unul trebuie să faci tot posibilul să-i rămîi tot timpul aproape.

175. Cunoașterea lui Plotin este una mistică. Iar mistica lui Plotin este una „erotică" în sensul platonician (din *Symposion*) al acestui cuvînt.

„Într-un chip nespus", *energeiai arretoi*. Experierea Ființei supreme, a Unului nu poate fi redată prin cuvinte. Prin urmare, discursul filozofic rămîne tot timpul incomplet, secundar față de trăirea filozofico-mistică. Discursul, de fapt, nu redă altceva

decît umbra experienței filozofice. El încarnează un gol, o nostalgie, o amintire care, tăcută, ar deveni prea dureroasă și ar începe să sîngereze.

176. Înțelepciunea aparține numai zeilor și celor pe care zeii îi iubesc.

177. *Eis ten daimonian homegyrin*, „adunarea daimonică". Așadar printre daimoni.

178. Partea a doua a *Vieții lui Plotin*, care constituie și puntea de legătură între biografia propriu-zisă și corpusul *Enneadelor*. Porphyrios își justifică ediția personală.

179. Apollodoros și-a făcut ediția pe la sfîrșitul secolului al II-lea a.Chr.

180. Andronikos a lucrat la începutul secolului I a.Chr.

181. Unele titluri și începuturi de tratate diferă de cele întîlnite în primele capitole ale *Vieții*. Acolo se cita ediția anterioară celei întocmite de Porphyrios, iar titlurile nu erau definitiv stabilite. Plotin nu dăduse nici un titlu scrierilor sale, care nu erau menite „diseminării" dincolo de cercul intimilor, al inițiaților. Cum spune și Longinos, viitoarele *Enneade* constituiau simple notații făcute de Plotin sub impulsul inspirației și sub presiunea unor prieteni dornici să-și lămurească unele chestiuni importante.

182. Dăm lista lui Porphyrios, ghidîndu-ne și după începutul fiecărui tratat. Așadar IV 2 este de fapt primul tratat din a patra enneadă.

183. Veritabilă ascensiune spre *epopteia*, contemplarea Unului. Structura *Enneadelor* trimite la imaginea unei piramide: 3-2-1. Etica-fizica-metafizica (epoptica). Aceasta era structura generalizată a programelor filozofice în Antichitate. Dar structura piramidală reflectă un arhetip mai adînc: acela al Egiptului, matrice a Filozofiei înseși, adevărată *terra lucida*, care l-a zămislit și pe Plotin.

184. Am ales această traducere, iar nu aceea curentă, „după ordinea cronologică a apariției cărților", întrucît credem că Porphyrios are în vedere, nu publicarea, ci pur și simplu zămislirea și punerea cărților respective la îndemîna prietenilor. Subliniem, pentru a cîta oară!?, ideea că metoda paideică a lui Plotin refuza publicitatea și nu căuta deloc consacrarea mondenă.

ADDENDA

DIALOG ÎNTRE PLOTIN ŞI PORPHYRIOS*

„Şi pe mine, Porphyrios, m-a simţit odată, pe cînd chibzuiam să-mi pun capăt zilelor; brusc a apărut lîngă mine, în casa unde mă aflam, şi-mi zise că dorinţa aceea nu vine din cugetul minţii, ci dintr-o boală melancolică. Apoi m-a sfătuit să plec [într-o călătorie]", Porphyrios în *Viaţa lui Plotin*. La fel cu Porphyrios, scrie Eunapios, care adaugă faptul că Plotin a povestit într-o carte cele vorbite cu Porphyrios în acea dată.

Plotin: Porphyrios, ştii bine că-ţi sînt prieten; şi nu trebuie să te miri dacă îţi urmăresc fapta, vorba şi starea cu atîta interes; totul vine din dragostea ce-ţi port. De zile-n şir te văd întristat

---

* *Dialogul între Plotin şi Porphyrios*, scris în 1827, face parte din volumul *Operette morali*, şi a fost publicat pentru prima dată în ediţia postumă a acestei culegeri, din 1845. Leopardi era nu numai un clasicist rafinat, cunoscînd întreaga literatură greacă şi latină la perfecţie, dar se simţea între autorii anticii ca în propria, adevărata lui familie spirituală. Aici căuta răspunsurile la toate frămîntările intime, numai în faţa acestor „îndrumători spirituali" reuşea să se confeseze şi să-şi deschidă inima pînă în străfunduri. Ideea sinuciderii l-a bîntuit odată (anul 1819 rămîne un an crucial), dar fără să-l răpună. În *Bruto minore* (1821) această idee pare nu numai admisibilă, dar chiar legitimă. La fel, în melancolicul *Ultimo canto di Saffo*. Treptat însă inima şi gîndurile poetului se înseninează. Dialoguri ulterioare anului 1824 propun o terapie extrem de precisă, prin creaţie (artistică în primul rînd) şi acţiune.
Dialogul între Plotin şi Porphyrios constituie bilanţul tuturor meditaţiilor anterioare pe marginea legitimităţii sinuciderii şi în acelaşi timp mijirea plăpîndă, dar decisă a unei speranţe. Cele două personaje ale Antichităţii încarnează, de fapt, cei doi Leopardi, cum sugerează Valentino Piccoli, în comentariul său la text: Leopardi din 1821, revoltat şi dezgustat de viaţă (Porphyrios) şi Leopardi din 1827, supus şi împăcat cu viaţa (Plotin). De fapt, nici nu avem de a face cu un dialog, ci cu un monolog „bicromatic". Aceeaşi voce se întreabă, dă răspunsuri, se revoltă, se autoconsolează. Porfir îşi desfăşoară lamentaţiile şi argumentele pe mai bine de trei sferturi din totalul scrierii; dar ultimul cuvînt îl are Plotin, care îşi domoleşte discipolul printr-un fel de persuasiune directă, magică mai degrabă decît printr-una argumentativă, raţională. Viaţa are un

și îngîndurat. Privești într-un fel anume și rostești vorbe ciudate. Mă rog, fără atîtea introduceri și fără ocolișuri: eu cred că ai un gînd necurat.

Porphyrios: Ce vrei să spui?

Plotin: Un gînd necurat potrivnic ție însuți. Se spune că aduce nenoroc de-l numești. Rogu-te, Porphyrios, nu-mi ascunde adevărul; nu răni iubirea pe care ne-o purtăm de atîta vreme. Știu bine că nu ți-e pe plac să-ți vorbesc despre aceste lucruri; și mai înțeleg că ai prefera să nu-ți afle nimeni gîndul, dar cînd e vorba de ceva atît de grav, nu pot să tac. Iar tu nu trebuie să te superi că-l împărtășești cuiva care te iubește ca pe sine însuși. Să vorbim pe-ndelete și să vedem care sînt pricinile: îți vei deșerta sufletul dinainte-mi, vei suferi, vei plînge. Și la urma urmei: eu n-o să te împiedic să nu faci ceea ce vom crede înțelept și folositor ție.

Porphyrios: La tot ce m-ai întrebat, ți-am răspuns întotdeauna, prietene Plotin. Și acum îți mărturisesc ceea ce aș fi vrut să țin ascuns și n-aș spune nimănui altcuiva pentru nimic în lume; da, ceea ce bănuiești că ar fi în gîndul meu, este adevărat. De vrei, să ne așezăm să vorbim despre aceste lucruri; deși sufletului meu nu-i sînt pe plac, pentru că asemenea gînduri se nasc pare-se în tăcerea cea mai adîncă; iar sufletul preferă să fie singur și închis în sine mai mult ca oricînd. Totuși voi face cum ți-e vrerea. Ba chiar voi începe eu însumi și-ți voi spune că starea aceasta a mea nu se naște din vreo nenorocire ce mi s-a întîmplat sau urmează să mi se întîmple, ci din lehamite de viață; dintr-o silă ce mă încearcă atît de puternic, încît pare a fi durere și chin; vine nu numai din cunoașterea, ci și din vederea sau gustarea, atingerea deșertăciunii oricărui lucru de care mă folosesc peste zi. Astfel încît nu doar mintea, dar și tot ceea ce simt este (pare ciudat ce spun, dar se potrivește) plin de această deșertăciune. De la bun început, să nu-mi spui că această stare a mea nu-i îndreptățită, pentru că voi recunoaște de îndată că ea se trage, în bună măsură, dintr-un rău trupesc. Este pe deplin întemeiată; ba mai mult, toate celelalte stări care compun într-un

---

sens (căci aceasta e, de fapt, marea problemă!) întrucît are un scop, iar acest scop este autocontemplația, regăsirea sinelui prin exersarea „simțului sufletului" și, nu în ultimul rînd, reconfortarea semenilor, călăuzirea lor spre centrul propriei vieți spirituale. Evident, nu vom descoperi nici un element pur al învățăturii neoplatoniciene. Dar vom găsi mai mult: o formă vie de filozofare, o lecție de terapeutică sufletească așa cum trebuie realmente să o fi practicat Plotin și Porphyrios la vremea lor. (C.B.)

fel sau altul viaţa omului au şi ele un miez. Sînt – unele mai mult, altele mai puţin – conduse de raţiune şi se întemeiază pe vreo înşelăciune sau vreo închipuire. Şi nimic nu este mai întemeiat decît lehamitea. Toate plăcerile sînt deşarte. Chiar şi durerea – vorbesc de cea sufletească – este cel mai adesea deşartă: căci, dacă te gîndeşti bine la cauza şi la alcătuirea ei, vezi că este prea puţin aevea sau deloc. La fel şi frica. La fel şi nădejdea. Doar lehamitea, născută întotdeauna din deşertăciunea lucrurilor, nu este nicicînd deşertăciune sau înşelăciune, nicicînd nu se întemeiază pe neadevăr. Şi putem spune că, fiind deşarte, toate celelalte lucruri se prefac în lehamite şi că lehamitea este tot ce are viaţa omului mai important şi mai adevărat.

Plotin: Fie şi aşa. Nu vreau să te contrazic. Dar acum trebuie să cercetăm ceea ce spui: adică să vedem mai îndeaproape, în miezul problemei. N-am să-ţi repet ceea ce a spus Platon, precum ştii, că omului nu-i este îngăduit, ca slugă trecătoare ce este, să fugă din propria-i voinţă de acea temniţă în care se găseşte din vrerea zeilor, adică să-şi ia viaţa din propria voinţă.

Porphyrios: Te rog, Plotin, să-l lăsăm de o parte pe Platon cu doctrinele şi cu închipuirile sale. Una este să lauzi, să comentezi şi să aperi nişte idei în şcoli şi în cărţi, şi altceva este să le înfăptuieşti. Să-mi fie cu îngăduinţă să împărtăşesc ideile lui Platon prin şcoli şi prin cărţi şi acolo să le urmez, pentru că aşa se cade astăzi. Dar în viaţă, nu numai că nu le împărtăşesc, ci le resping. Ştiu că se spune că Platon şi-a pus în cărţi ideile despre o viaţa ce va să vină, ca oamenii să aibă îndoieli asupra stării lor de după moarte; şi ca, din pricina acelei îndoieli şi de teama pedepselor şi a nenorocirilor viitoare, să se abţină de la nedreptăţi şi de la alte fapte rele. Dacă aş crede că Platon ar fi chiar el autorul acestor îndoieli şi al acestor idei şi că ar fi cel ce le-a născocit, aş spune: vezi, tu, Platon, cît de duşmănoase i-au fost şi îi sînt speţei noastre natura sau soarta sau nevoia sau oricare altă putere ce a făcut universul şi-l conduce; speţei noastre căreia multe, ba chiar nenumărate motive ar putea să-i pună la îndoială acea superioritate pe care noi, din cu totul alte motive, ne-o luăm asupra celorlalte animale. Dar nu se va găsi nici un motiv care să-i ia acea întîietate pe care i-o dădea bătrînul Homer: cea a fericirii. Oricum natura ne-a dat ca leac al tuturor relelor moartea: puţin temută de cei ce nu gîndesc prea mult, dorită de ceilalţi. Şi-n viaţa noastră, cea plină de atîtea dureri, ar fi o mîngîiere prea dulce aşteptarea şi gîndul sfîrşitului nostru. Tu, prin îndoiala aceasta grozavă pe care ai iscat-o în minţile

oamenilor, ai răpit acestui gînd orice dulceață și l-ai făcut cel mai amar din toate. Tu ești de vină dacă nefericiții muritori sînt mai înfricoșați de port decît de furtună, dacă sufletul li se îndreaptă către neliniștile și chinurile prezentului, îndepărtîndu-se de singurul lor leac și de singura lor odihnă. Tu ai fost mai crud cu oamenii decît soarta, nevoia sau natura. Și pentru că această îndoială nu poate fi îndepărtată nicicum, mințile noastre nu vor fi nicicînd libere. Tu i-ai adus pe vecie în starea aceasta pe semenii tăi, cărora moartea le va fi plină de suferință și mai chinuită decît viața. Astfel încît, mulțumită ție, pe cînd toate animalele mor fără urmă de teamă, din cel din urmă ceas al omului sînt gonite pentru totdeauna liniștea și pacea sufletească. Asta mai lipsea, o, Platon, la toată nefericirea vieții omenești!

Iar ceea ce-ți puseseși în minte – să-i faci pe oameni să se țină departe de violențe și nedreptăți – nu s-a-mplinit, căci acele îndoieli și acele încredințări îi sperie pe oameni pe patul de moarte, atunci cînd ei nu mai pot face rău. În timpul vieții îi sperie mai mult pe cei buni, pe cei care nu vor să facă rău, ci bine. Îi sperie pe cei sfioși, pe cei slabi la trup, pe care nici natura, nici inima ori brațul nu-i îndeamnă ori ajută să fie violenți și nedrepți. Dar pe cei îndrăzneți, pe cei puternici, pe cei lipsiți de puterea minții, mă rog, pe cei pe care legea nu poate să-i înfrîneze, nu-i sperie și nici nu-i opresc de la a face rău; după cum vedem în fiecare zi și după cum o arată toate veacurile, din vremea ta și pînă azi. Legile bune și mai ales o bună educație și ținerea obiceiurilor și a felului de gîndire sînt cele care păstrează în societatea omenească dreptatea și blîndețea. Drept care sufletele șlefuite și supuse de civilizație, cele obișnuite să gîndească și să înțeleagă, mai întotdeauna și de la sine urăsc să-și vîre mîinile în carnea și în sîngele semenilor lor. Cel mai adesea nu fac nici un rău, de nici un fel; și rareori și cu greu ajung ele să ia asupra lor acele primejdii pe care le aduc nerespectarea legilor. Aceste rezultate bune nu se capătă prin arătări amenințătoare și prin vorbe groaznice despre lucruri crude și înspăimîntătoare. Dimpotrivă, cu cît crește numărul și cruzimea chinurilor folosite prin diferite țări, cu atît cresc, pe de o parte, nimicnicia sufletească, pe de alta, cruzimea: ele sînt principalele dușmance și ciume ale omului.

Or, tu le-ai promis răsplată celor buni. Ce răsplată? O stare ce ne pare și mai copleșită de lehamite, încă mai de nesuportat chiar decît viața. Oricine vede limpede cruzimea chinurilor tale, pe cînd dulceața răsplății tale ne e ascunsă și mintea omenească n-o poate cuprinde. Drept care asemenea răsplăți pentru dreptate

şi virtute nu pot da nici un rod. De fapt, dacă foarte puţini nelegiuţi, înspăimîntaţi de acel Tartar cumplit al tău, se leapădă de orice faptă rea, îndrăznesc să spun că nicicînd vreun om bun nu va începe să facă bine ca să ajungă în Elizeul tău, pentru că minţii noastre acesta nu-i pare un lucru demn de dorinţă. Şi, în afara faptului că aşteptarea acestui bine ar fi o mare mîngîiere, ce altă nădejde le-ai mai lăsat tu celor drepţi şi virtuoşi, dacă acei Minos, şi Eac, şi Radamant ai tăi – judecători de neclintit – nu iartă nici măcar o umbră sau fărîmă de vină? Şi ce om poate fi atît de curat şi neprihănit după cum ai vrea tu? Prin urmare, orice fericire devine aproape de neatins. Şi nu va fi de ajuns cea mai curată şi cea mai chinuită viaţă ca să-l împace pe om în clipa morţii cu nesiguranţa stării sale viitoare şi cu teama de pedepse. Astfel încît, mulţumită ideilor tale, teama, întrecînd cu mult speranţa, a pus stăpînire pe om, iar rodul ultim al ideilor tale e acesta: că spiţei omeneşti, pildă uimitoare de nefericire în lumea aceasta, nu-i este dat să-şi isprăvească nenorocirea o dată cu moartea, ci să fie, după aceea, şi mai nefericită. Prin aceasta tu ai depăşit în cruzime nu numai natura şi soarta, ci deopotrivă pe tiranul cel mai sîngeros şi pe călăul cel mai nemilos ce au existat cîndva pe lume.

Lîngă ce cruzime poate sta hotărîrea ta, că omului nu-i este dat să-şi pună capăt pătimirilor sale, durerilor, neliniştilor înfrîngînd groaza morţii şi eliberîndu-se voit de spirit? Evident, celelalte animale nu cunosc dorinţa de a muri, pentru că nefericirile lor sînt mai mici decît ale omului. Şi nici nu au îndrăzneala să-şi ia viaţa după voie. Dar dacă aceste stări ar ajunge să existe şi în lumea jivinelor, ele n-ar întîlni nici o piedică în drumul către moarte, nici o nevoinţă, nici o îndoială nu le-ar împiedica să se lepede de răul lor. Iată cum tu ne pui mai prejos de animale; căci acea libertate pe care jivinele ar avea-o – de-ar vrea s-o folosească –, acea libertate pe care natura însăşi, atît de zgîrcită cu noi, ne-a lăsat-o, nu i-ar fi dată omului din pricina ta. Astfel încît singura vieţuitoare în stare să-şi dorească moartea e singura ce nu o poate alege. Natura, soarta şi norocul ne biciuiesc mereu pînă la sînge, spre sfîşierea şi durerea noastră de nespus: tu le alergi în ajutor, ne legi strîns braţele şi ne înlănţui picioarele, ca să nu putem să ne ferim ori să dăm înapoi atunci cînd ne lovesc. De fapt, vorbind despre cît de mare este nefericirea omenească, cred că mai mult pe ideile tale trebuie să dăm vina iar oamenii trebuie să se plîngă mai mult de tine, decît de natură; care, la drept vorbind, ne-a dat doar o viaţă cumplit de nefericită. Pe de altă parte însă, ne-a dat voie să o putem isprăvi cînd ne

place. Şi nu se poate spune că ar fi prea mare acea nenorocire care, dacă eu vreau, poate dura foarte puţin. Fie şi numai gîndul că un om poate oricînd să se salveze din nenorocire curmîndu-şi viaţa i-ar uşura orice necaz; şi astfel toate ar fi mai uşor de dus. Iar greutatea de nesuportat a nefericirii noastre tocmai aici trebuie căutată: în îndoiala că se poate ca, din întîmplare, luîndu-ne singuri viaţa, să cădem într-o nenorocire cu mult mai mare decît cea pe care o trăim. Şi nu doar mai mare, ci de o asemenea cruzime şi durată, încît, la gîndul că viaţa e sigură iar acele pedepse nu, mai mult să ne temem de pedepse, căci nu ştim nimic despre ele, decît de orice alt rău de pe lumea aceasta. Uşor ţi-a fost, o, Platon, să işti această îndoială; numai că mai înainte ca ea să fie lămurită, spiţa omenească se va stinge. Şi niciodată nu s-a născut, şi nici nu se va naşte ceva atît de păgubitor şi de ucigător pentru om ca gîndul acesta al tău.

Aşa aş vorbi eu, de-aş crede că Platon a fost autorul sau născocitorul acelor idei; dar ştiu bine că n-a fost el. Oricum, despre aceste lucruri s-au spus atîtea încît aş vrea să le lăsăm de o parte.

Plotin: Porphyrios, după cum bine ştii, eu chiar îl iubesc pe Platon. Dar nu vreau să vorbesc despre el pentru că ar fi o autoritate – mai ales cu tine şi mai ales despre un asemenea lucru; ci pentru că are într-adevăr dreptate. Şi dacă am amintit aşa, în treacăt, acele cuvinte platoniciene, am făcut-o mai ales ca să-mi folosească de prolog. Reluînd raţionamentul la care mă gîndeam, spun că nu numai Platon ori vreun un alt filozof, ci natura însăşi pare să ne înveţe că nu ne e permis să plecăm din lume doar prin voinţa noastră. Nu vreau să vorbesc prea mult despre acest subiect, pentru că, de te vei gîndi puţin, nu vei putea să nu recunoşti că este împotriva firii să te omori cu mîna ta. Ba mai mult, este gestul cel mai potrivnic ei din toate cîte le poţi face. Pentru că întreaga ordine a lucrurilor ar fi răsturnată dacă ele, lucrurile, s-ar distruge singure. Şi este ciudat ca cineva să se folosească de viaţă ca să stingă chiar viaţa, ca fiinţa să servească nefiinţei. Mai mult, dacă un lucru ne este impus şi poruncit de natură, ea porunceşte cu aceeaşi putere tuturor – nu numai oamenilor, ci oricărei alte creaturi din univers – să se îngrijească de păstrarea ei; or, acest fapt nu este el contrariul morţii? Pe scurt, nu simţim noi oare cum propria noastră fire chiar ne face să urîm moartea, să ne temem de ea, să ne îngrozim de ea, chiar dacă nu am vrea-o? Deci cu cît luăm mai mult seama la el, vedem că acest gest, al sinuciderii, este împotriva firii. Mie nu mi se pare că ar fi un lucru îngăduit.

Porphyrios: M-am gîndit deja la toate aceste lucruri; cum ai spus-o şi tu, este cu neputinţă ca cineva să nu-şi dea seama, oricît de puţin s-ar gîndi. Mi se pare că raţionamentelor tale li se poate răspunde cu multe altele şi în mai multe chipuri; dar voi căuta să fiu concis. Tu te îndoieşti că ne-ar fi îngăduit să murim fără să fie nevoie; eu te întreb dacă ne este permis să fim nefericiţi? Natura interzice sinuciderea. Mi se pare ciudat ca firea – fără să posede voinţa ori puterea de a mă face fericit sau de a mă elibera de necazuri – să aibă puterea să mă oblige să trăiesc. Evident, dacă natura ne-a dat grija propriei salvări şi ura faţă de moarte, de ce nu ne-a dat ea mai puţină ură faţă de nefericire şi iubire de binele nostru? Dimpotrivă, mai importante sînt acestea din urmă, încît fericirea este scopul oricărui gest al nostru, al oricărei iubiri şi al oricărei uri. Nu fugim de moarte, nici nu iubim viaţa pentru ea însăşi, ci din respect şi iubire pentru mai binele nostru şi din ură faţă de răul şi paguba noastră. Deci cum poate fi împotriva firii faptul că eu mă feresc de nefericire folosindu-mă de singura soluţie pe care oamenii o au? Adică, plecarea din lume. Pentru că, atîta vreme cît sînt în viaţă, nu pot decît să mă scîrbesc de ea. Şi cum poate fi adevărat că natura îmi interzice să mă omor (ceea ce ar fi fără îndoială spre binele meu) şi să mă dezic de viaţă (care îmi pricinuieşte rău şi mă păgubeşte, pentru că nu fac altceva decît să pătimesc), cînd de fapt către acestea ea mă împinge ?

Plotin: Oricum aceste lucruri nu mă conving că sinuciderea nu ar fi împotriva naturii, pentru că firea noastră se împotriveşte în chip evident şi disprețuieşte pe faţă moartea. Animalele, care (dacă nu sînt constrînse de om) fac totul după firea lor, nu numai că nu ajung niciodată la un asemenea gest, dar – oricît de chinuite şi nefericite ar fi – se arată indiferente. Doar printre oameni se găseşte cîte unul care se sinucide. Şi nu dintre aceia care trăiesc după legile firii – aceştia detestă moartea, de or fi auzit despre ea –, ci dintre cei care nu trăiesc potrivit ei.

Porphyrios: Să zicem că acest gest este împotriva naturii, aşa cum vrei tu. Dar ce înseamnă aceasta, dacă noi nu sîntem creaturi, ca să spun aşa, naturale, adică sîntem oameni civilizaţi. Compară-ne nu spun cu vieţuitoarele oricărei alte specii, ci cu acele popoare de prin părţile Indiei şi Etiopiei, care, după cum se spune, îşi păstrează încă obiceiurile primitive şi sălbatice. Cu greu se poate spune că noi şi acei oameni aparţinem aceleiaşi specii. În ceea ce mă priveşte, am considerat întotdeauna că această transformare a noastră, această schimbare a felului de

viață și mai ales a sufletului a fost însoțită de o sporire nesfîrșită a nefericirii. Bineînțeles că acele popoare sălbatice nu simt niciodată dorința de a-și pune capăt zilelor, nici nu le trece prin minte că moartea poate fi de dorit. Moartea pe care oamenii educați ca noi și, după cum spuneam, civilizați o doresc adesea și adesea și-o provoacă. Acum, dacă omului necivilizat îi este permis să trăiască împotriva naturii și împotriva ei să fie atît de nefericit, de ce nu i-ar fi permis să moară împotriva naturii, din moment ce nu ne putem elibera altfel decît prin moarte de această nouă nefericire ce ne vine din schimbarea stării noastre? Cît despre o întoarcere la acea stare de început și la viața naturală, nici nu poate fi vorba, și aceasta din cauze străine nouă, dar și din cauze interne – care sînt mai importante. Ce poate fi mai împotriva naturii decît medicina, fie că se face cu mîna sau cu ajutorul medicamentelor? Și una, și cealalte sînt, cel mai adesea, atît prin operațiile ce se fac, cît și prin materialele, instrumentele și gesturile folosite foarte departe de natură, iar animalele și sălbaticii nu le cunosc. La fel este de adevărat că bolile care trebuie vindecate sînt străine de natură și se întîmplă din cauza civilizației, adică din cauza schimbării stării noastre. Drept care aceste meșteșuguri, deși nenaturale, sînt considerate a fi binevenite și chiar necesare. Încît gestul sinuciderii, eliberîndu-ne de nefericirea produsă de modificare, nu trebuie să fie blamat doar pentru că este împotriva firii. Relelor nenaturale le trebuie un leac nenatural. Ar fi dureros și nedrept ca rațiunea, care – pentru a ne face și mai nenorociți decît sîntem – obișnuiește să se împotrivească naturii în multe privințe, să se alieze de astă dată cu ea, ca să ne ia pînă și acea ultimă scăpare care ne-a mai rămas, și pe care tot ea ne-a arătat-o obligîndu-ne să ne continuăm viața în nenorocire.

Acesta e adevărul, Plotin. Natura primitivă a celor din vechime și a popoarelor sălbatice și necivilizate nu mai este și a noastră; obișnuința și rațiunea ne-au dat o altă natură, pe care o purtăm și o vom purta mereu în locul celeilalte. La început, nu stătea în firea omului nici să-și dea moartea voit, nici să și-o dorească. Astăzi, amîndouă sînt naturale, adică se potrivesc noii noastre naturi. Care, ca și cea veche, tot tinzînd și tot îndreptîndu-se către ceea ce noi credem că ar fi binele nostru, face ca adesea să dorim și să căutăm ceea ce într-adevăr este spre binele omului, adică moartea. Și nu trebuie să ne mire, pentru că această a doua fire a noastră este călăuzită în mare parte de rațiune, care spune cu siguranță că moartea nu numai că nu este un rău, cum dictează caracterul primitiv, ci este singurul leac pentru răul nostru,

lucrul cel mai bun şi pe care oamenii, şi-l doresc cel mai mult. Atunci, întreb eu: sălbaticii îşi observă toate faptele prin prisma firii primitive? Cînd? Şi care fapte anume? Nu prin firea primitivă trebuie să cercetăm lucrurile, ci prin aceasta a noastră, sau – putem spune – prin raţiune. De ce numai acest fapt, al sinuciderii, ar trebui să nu fie măsurat de firea noastră cea nouă, adică de raţiune, ci de firea primitivă? De ce ar trebui ca moartea să se supună acesteia din urmă, deşi viaţa noastră nu i se mai supune? De ce nu trebuie ca raţiunea să comande morţii, dacă ea este cea care comandă vieţii? Iar noi vedem cum într-adevăr atît raţiunea, cît şi nenorocirile nu numai că potolesc acel dispreţ înnăscut pentru moarte, despre care vorbeai tu, mai ales în cei nefericiţi şi încercaţi, ci îl prefac în dragoste şi dorinţă de moarte, cum ţi-am spus-o mai înainte. O dragoste şi o dorinţă ce nu s-ar fi putut naşte potrivit firii celei vechi. Dacă ne gîndim la nefericirea izvorîtă din schimbarea noastră, nedorită de fire, ne apare evidentă respingerea şi opoziţia dintre ea şi interdicţia sinuciderii. Acest lucru mie mi se pare că ar fi suficient: să ştii că îţi este permis să-ţi pui capăt zilelor. Rămîne de văzut dacă este şi de folos.

Plotin: Nu trebuie să mai vorbeşti despre acestea, Porphyrios, pentru că dacă acest fapt îţi este permis (şi nu concep ca un fapt incorect şi nedrept să poată fi de folos), nu am nici o îndoială că el nu ar fi de folos. Pentru că de fapt problema se reduce la acestea: din două, ce e cel mai bine: să nu pătimeşti sau să pătimeşti? Eu ştiu prea bine că toţi oamenii ar alege bucuria însoţită de pătimire, decît să nu pătimească sau să nu se bucure: atît de mare este dorinţa, setea ca să spunem aşa – pe care sufletul o resimte la bucurie. Dar nu între aceşti doi termeni trebuie să alegem, pentru că bucuria şi plăcerea, ca să vorbim cinstit, sînt tot atît de imposibile pe cît de neevitat este pătimirea. Mă gîndesc la o pătimire la fel de permanentă ca şi dorinţa şi nevoia, veşnic neîmplinite, ce le resimţim faţă de bucurie şi de fericire. Lăsînd la o parte pătimirile anume şi cele întîmplătoare de care orice om are, cu siguranţă, parte, vreau să spun că ele apar (mai mult sau mai puţin, într-un fel sau altul) chiar şi în viaţa cea mai aventuroasă. Într-adevăr, fiecare trebuie să fie sigur că în timpul unei vieţi, o singură pătimire de scurtă durată tot trebuie să i se întîmple. Mai apoi, ar fi de ajuns să se facă astfel ca moartea să preceadă vieţii, pentru că această pătimire să nu mai aibă parte de nici o răsplată, neputîndu-se întîmpla în viaţă vreun bine sau vreo plăcere adevărate.

Porphyrios: Mie mi se pare că lehamitea însăşi şi faptul că te vezi lipsit de orice speranţă pentru o stare sau o avere viitoare ar fi nişte cauze suficiente pentru naşterea dorinţei de a o termina cu viaţa, chiar şi pentru cei care au o avere, nu doar bunicică, ci una prosperă. Şi de mai multe ori m-am minunat că nu se pomeneşte nicăieri de principi care să fi vrut să moară din simplă plictiseală şi pentru că erau sătui de starea lor, aşa cum se pomeneşte şi se aude în fiecare zi de oameni obişnuiţi. Cine erau atunci cei care l-au auzit pe Egeziu, filozoful cirenaic, ţinîndu-şi lecţiile despre nenorocirile vieţii şi care, plecînd de la şcoală, se duceau să se omoare? De aici i s-a dat lui Egeziu porecla de *Călăuza spre moarte*; şi se mai spune, după cum tu trebuie că ştii, că într-un tîrziu, regele Ptolemeu i-a interzis să mai discute despre aceste lucruri. Se citeşte însă de cîţiva, de regele Mitridate, de Cleopatra, de romanul Otto şi poate şi de alţi principi care şi-au luat viaţa. Li s-a întîmplat să se afle în acele momente în nenorocire şi au făcut-o ca să scape de altele şi mai mari. Aş fi zis că principilor, mai mult decît altora, le este urîtă starea lor şi sînt mai copleşiţi de lehamitea faţă de toate lucrurile şi că doresc să moară. Pentru că, aflîndu-se ei pe culmea a ceea ce se cheamă fericire omenească, rămînîndu-le puţine lucruri de sperat sau chiar nimic (pentru că le au pe toate), nu pot aştepta un mîine mai bun decît ziua de astăzi. Şi prezentul, oricît de norocos le-ar fi, rămîne mereu trist şi neplăcut; doar viitorul le poate fi plăcut. Putem ştii că (în afară de teama de lumea de dincolo) ceea ce îi face pe oameni să nu părăsească voit viaţă şi s-o iubească preferînd-o morţii nu este altceva decît o pură greşeală evidentă, ca să spunem aşa, de calcul sau de măsurătoare; adică una din acele greşeli care se fac atunci cînd se calculează sau se măsoară sau se compară între ele roadele şi pagubele. O greşeală care poate să apară de fiecare dată cînd fiecare îmbrăţişează viaţa, adică atunci cînd acceptă să trăiască şi se bucură de viaţă, fie prin gînd şi voinţă, fie prin faptă.

Plotin: Chiar aşa este, prietene Porphyrios. Dar cu toate acestea, lasă-mă să-ţi dau un sfat şi ascultă mai curînd ce-ţi spune firea, decît raţiunea despre această poveste a ta. Şi mă refer la acea fire primitivă a ta, la acea mamă a noastră şi a universului; care, chiar dacă nu ne-a prea arătat iubirea şi ne-a făcut adesea nefericiţi, a fost oricum mai puţin duşmănoasă şi răutăcioasă cu noi decît am fost noi cu noi înşine prin curiozitatea noastră nesfîrşită şi nepotolită, prin gîndirea noastră, prin vorbe, vise, păreri şi doctrine de nimic. Şi mai ales ea s-a străduit a ne

obloji nefericirea, ascunzîndu-ne-o sau preschimbînd-o în bună măsură. Şi oricît de mare ne-ar fi schimbarea, şi oricît de mult s-ar fi micşorat în noi puterea naturii, ea nu s-a pierdut cu totul şi nici noi nu ne-am schimbat şi înnoit într-atît încît să nu rămînă în fiecare din noi mare parte din cei care am fost; şi care, în ciuda prostiei noastre, nu va putea fi nicicînd altfel. Iată ce numeşti tu greşeală de calcul, cu adevărat greşeală, pe cît de mare, pe atît de reală. Şi această greşeală continuă să se facă, şi nu numai de către proşti sau idioţi, ci şi de oameni deştepţi, învăţaţi şi înţelepţi. Şi se va face veşnic dacă natura, cea care ne-a făcut, ea şi nu raţiunea sau mîna omului, nu o va şterge. Crede-mă, nici lehamitea de viaţă, nici disperarea, nici părerea de goliciune a lucrurilor, de deşertăciune a grijilor, de singurătate a omului, nici ura faţă de lume şi faţă de sine nu pot dura îndelung, chiar dacă aceste stări sufleteşti sînt raţionale, iar cele potrivnice lor, nu. Dar, cu toate acestea, după un timp, cînd se va schimba starea trupului – cîteodată treptat, alteori dintr-o dată, din motive atît de mici şi fără nume! – ne vom recăpăta gustul de viaţă, va renaşte o speranţă sau alta, iar toate cele omeneşti îşi vor relua înfăţişarea lor şi nu vor mai fi demne de nici o atenţie nu a minţii, ci a sufletului nostru. Şi toate acestea vor fi de ajuns ca omul, oricît ar cunoaşte de bine adevărul şi oricît ar fi de convins de el, în ciuda raţiunii, să se încăpăţîneze să trăiască şi să-şi continue viaţa ca toţi ceilalţi. Pentru că putem spune că acel sentiment, şi nu mintea noastră, este cel care ne conduce.

O fi raţional să te sinucizi; o fi împotriva raţiunii să împaci sufletul cu viaţa, ceea ce ar fi bineînţeles crud şi inuman. Şi nu trebuie să ne placă, nici să alegem să fim mai curînd nişte monştri, după cum dictează raţiunea, decît oameni, după cum ne dictează firea. Şi de ce nu ne-am face griji pentru prieteni, rude, copii, fraţi, părinţi, soţie; pentru cei din casă, pentru slujitorii cu care ne-am obişnuit să trăim de multă vreme, pentru toţi cei pe care, murind, trebuie să-i părăsim pentru totdeauna; şi de ce nu am simţi în inimă nici o durere pentru această despărţire; şi de ce nu am ţine socoteală de ceea ce vor simţi ceilalţi din pricina pierderii unei fiinţe dragi sau cu care sînt obişnuiţi, şi din pricina cruzimii situaţiei? Eu ştiu bine că sufletul înţeleptului nu trebuie să se înmoaie prea mult, nici să se lase copleşit de milă şi de durere, astfel încît să fie zăpăcit, să decadă, să cedeze şi să piară ca un netrebnic, să se lase pradă lacrimilor fără sfîrşit, faptelor nedemne de puterea celui ce este pe deplin conştient de condiţia sa umană. Dar această tărie sufletească trebuie să fie folosită în acele întîmplări triste pe care ni le trimite soarta şi

pe care nu le putem nicicum evita. Nu trebuie să ne folosim de ea ca să ne lipsim voit, pentru totdeauna, de vederea, de vorbirea, de obișnuința cu cei dragi nouă. Barbarii, și nu înțelepții nu suferă la despărțirea sau la pierderea unei rude sau a prietenilor; ei nu sînt în stare să simtă atunci vreo durere. Cei cărora nu le pasă de ceilalți, iar de ei prea puțin, nu se gîndesc că-și îndurerează prietenii și slugile omorîndu-se. Și într-adevăr, cel ce-și pune capăt vieții nu are nici o grijă de ceilalți, nu caută decît folosul lui; îi dă la spate, ca să spunem așa, pe cei din jurul său, precum și întreaga speță omenească. Astfel că în acel moment al sinuciderii apare cea mai pură, cea mai sordidă, cea mai urîtă iubire de sine care există pe lume.

În cele din urmă, prietene Porphyrios, atacurile și relele vieții, deși sînt multe și neîncetate, chiar și atunci cînd apar, ca astăzi la tine, nu produc nenorociri și catastrofe nemaipomenite sau dureri trupești; nu sînt greu de îndurat; iar pentru oamenii înțelepți și puternici ca tine, sînt încercări. Iar viața este un lucru atît de puțin important, încît omul, de-ar fi după el, nu s-ar grăbi prea tare nici să și-o păstreze, nici s-o părăsească. Iar atunci cînd te roagă un prieten, de ce nu i-ai face pe plac? Eu acum te rog din inimă, Porphyrios, în amintirea anilor noștri de prietenie, renunță la acest gînd; nu aduce o atît de mare durere prietenilor tăi, care te iubesc cu adevărat, nici mie, care nu am pe nimeni mai drag, nici tovărășie mai plăcută. Mai curînd ajută-ne să îndurăm viața, decît să ne părăsești, negîndindu-te la noi. Să trăim, Porphyrios, și să ne fim unul altuia mîngîiere: să nu refuzăm a duce acea parte din răul speței noastre pe care viața ne-a hărăzit-o. Să ne ținem tovărășie unul celuilalt și să mergem mai departe încurajîndu-ne și ajutîndu-ne unul pe celălalt ca să ducem la bun sfîrșit cît mai bine această osteneală a vieții. Care va fi, fără îndoială, scurtă. Cînd moartea ne va ajunge, nu vom avea de suferit, căci în cel din urmă ceas ne vor mîngîia prietenii; și gîndul că, după ce ne vom fi dus, ei de multe ori și-or aminti de noi și ne-or iubi mereu.

[VIAŢA LUI PORPHYRIOS]*

IV 1. Patria lui Porphyrios a fost Tyrul, prima dintre cetăţile vechilor fenicieni, iar strămoşii lui nu erau lipsiţi de faimă. I s-a dat o educaţie aleasă şi atît de repede înainta cu învăţătura – ca elev al lui Longinos –, încît ajunse în scurt răstimp podoaba [cu care se mîndrea] profesorul său.

La vremea cu pricina, Longinos era o bibliotecă vie, un muzeu[1] ambulant. Primise însărcinarea să-i editeze pe autorii din vechime, aşa cum făcuseră înaintea lui mulţi alţii, printre ei, mai vestit decît toţi, Dionisie Karianul. În cetatea siriană Porphyrios se numea Malchos, care vrea să spună „Împărat". Longinos l-a numit Porphyrios, botezîndu-l aşa după semnul veşmintelor împărăteşti. În preajma acestuia [a lui Longinos] el a primit o educaţie de primă mînă, ajungînd, asemenea profesorului său, la cunoaşterea perfectă a gramaticii şi a retoricii. Dar nu s-a

---

* Eunapios s-a născut în 346 sau 347, aproximativ 40 de ani după moartea lui Porphyrios, în Sardes, cetate renumită din Lidia (Asia Mică). A studiat în cetatea natală filozofia, la şcoala neoplatonicienilor, după care a plecat la Atena (cînd avea cinsprezece ani), unde s-a înfruptat din învăţătura unui retor creştin armean, Prohairesios (aproximativ 362). În urma unui decret al împăratului Iulian, profesorul lui Eunapios îşi pierde postul la şcoala din Atena, iar tînărul se vede obligat să urmeze cursurile în particular. Situaţia se redresează după asasinarea împăratului restaurator al păgînismului (26 iunie 363). Eunapios rămîne la Atena patru ani şi jumătate, după care, la vîrsta de douăzeci de ani, constrîns de părinţi, se întoarce în patrie, unde va fi iniţiat în filozofia lui Iamblichos, discipol dizident al lui Porphyrios. Va preda retorica pînă la moarte (aproximativ 414). Cea mai importantă lucrare a sa, care ni s-a păstrat, este *Vieţile sofiştilor*, din care am tradus şi capitolul consacrat lui Porphyrios.

Pentru traducere am folosit textul grec publicat de Wright în *Philostratus and Eunapiosius. The Lives of the Sofists*, The Loeb Classical Library, Cambridge-London, 1968, coroborat cu textul grec editat de Raffaele Sodano, în *Porphyriosio, Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano, 1993 (n.tr.).

mulțumit să rămînă cu atît, ci s-a impregnat cu toate tipurile de filozofie.

Longinos era, de departe, cel mai bun în toate [domeniile] printre bărbații de atunci. Foarte multe dintre cărțile sale ni s-au transmis și ce s-a transmis stîrnește încă admirația. Dacă cineva condamna un autor vechi, părerea aceluia nu învingea decît în urma criticii nimicitoare făcute de Longinos.

Astfel a primit [Porphyrios] cea dintîi educație și toți îl admirau. Apoi a dorit să cunoască marea Romă și să cucerească Cetatea prin înțelepciunea-i. Îndată ce ajunse acolo și ascultă un curs al lui Plotin, uită de toate celelalte și se lipi de acesta. Hrănindu-se cu nesaț din învățătura acestuia, din cuvintele lui inspirate de zeu și limpezi ca apa de izvor, o vreme – cum spune chiar el însuși – s-a mulțumit cu faptul că-i era elev[2]. Apoi însă, învins de puterea discursurilor [lui Plotin], prinse ură pe trupul său, precum și pe tot neamul omenesc și plecă pe mare pînă în Sicilia, prin strîmtoarea Charibdei (pe unde se spune că a trecut odinioară și Ulise). Și cum nu mai suporta să vadă vreun oraș, nici să audă glasul oamenilor (renunțase deopotrivă la suferințele și la plăcerile lor!) se îndreptă către Lilybaeum (dintre cele trei promontorii ale Siciliei, acesta se întinde și privește spre Libia), iar acolo plîngea și se nevoia, renunțînd la mîncare și „ferindu-se de potecile bîntuite de oameni"[3]. Dar marele Plotin nu „veghea ca orbul"[4], ci, luîndu-i urma și tot întrebînd după tînărul fugar, îl găsi zăcînd. [Și cum îl găsi] revărsă asupra lui un bogat șuvoi de vorbe, ce-i întoarse la viață sufletul gata să-și ia zborul din trup și-i întări trupul, ca să-i țină zdravăn sufletul. Astfel unul, [Porphyrios], reveni la viață și se ridică [din zăcut], iar celălalt, [Plotin], își puse într-o carte din scrierile sale cuvintele rostite atunci[5]. Filozofii își ascund secretele prin stilul neclar, precum poeții, prin mituri; Porphyrios, înclinînd spre leacul clarității și gustînd atîtea încercări a scris un comentariu pe care l-a publicat după aceea.

Așadar s-a întors la Roma și într-atît era de priceput la discursuri, încît dădea și conferințe publice. Iar faima lui Porphyrios atrăgea toate grupurile și toată mulțimea către [învățătura lui] Plotin. Într-adevăr, Plotin, prin înălțimea cerească a sufletului și prin felul încîlcit și enigmatic al tratatelor sale părea greoi și de neînțeles; Porphyrios însă, precum un lanț al lui Hermes întins spre oameni[6], grație și unei culturi variate, le atrăgea pe toate [subiectele] spre simplitate și limpezime.

El însuși spune (scria acestea cînd era tînăr, pare-se!) că i s-a dat un oracol ieșit din comun, pe care îl și notează în carte, iar după aceea înșiră multe lucruri despre cum trebuie luate în seamă [oracolele]. Spune și că a urmărit odată și a alungat un soi de daimon dintr-o baie, daimon pe care băștinașii îl numeau Causatha.

IV 2. Cum el însuși scrie, a avut codiscipoli bărbați destoinici: Origen, Amerios, Akylinos, de la care s-au păstrat unele scrieri, dar nici un tratat filozofic. Căci, deși învățăturile lor sînt frumoase, stilul e foarte plicticos și sterp. Porphyrios îi laudă pentru priceperea lor, deși, pe de o parte, el are toate harurile, iar pe de altă parte, numai el și-a făcut profesorul cunoscut, vorbind [despre învățăturile lui] și n-a lăsat deoparte nici o latură a culturii. Într-adevăr, nu putem decît să încremenim de uimire [în fața numărului de domenii frecventate de el]. Și care dintre acestea sînt mai importante: cele ce privesc materia retoricii sau cele care au în vedere exactitatea gramaticii; cele ce țin de numere, cele ce duc spre geometrie sau cele ce înclină către muzică? Iar cît privește filozofia, [geniul său pentru] raționamente nu poate fi definit, iar etica lui e mai presus de orice cuvînt. Fizica și teurgia să fie lăsate în seama riturilor sacre și a misteriilor!

Așa încît bărbatul acesta a fost o ființă care a amestecat într-însa toate darurile tinzînd spre toate virtuțile. Cel interesat [de latura literară] ar rămîne uimit de frumusețea discursurilor sale mai mult decît de învățături; și invers, ar rămîne uimit [de adîncimea învățăturilor] cel care s-ar uita mai atent la acestea decît la forța discursului. Pe cît se pare a fost căsătorit – circulă și o carte către soția sa, Marcella, pe care, zice el, a luat-o de nevastă – fiind deja mamă a cinci copii –, nu ca să aibă alți copii de la ea, ci ca să-i crească și să-i educe pe cei cinci, pe care femeia îi avea de la un prieten de-al lui. Se pare că a trăit foarte bătrîn. A lăsat multe teorii opuse celor din primele cărți (ale tinereții); aici nu putem afirma altceva decît că, înaintînd în vîrstă, și-a schimbat opiniile.

Se spune că s-a stins din viață la Roma.

Note

1. În sensul vechi, amplu al cuvîntului *mouseion*, adică loc unde se practică toate artele ce stau sub patronajul Muzelor.
2. Prin urmare, la început, Porphyrios reușea „să se sature" numai cu discursurile Maestrului; mai tîrziu însă, pînă și aceste discursuri au devenit nemulțumitoare; idealul maximalist visat de tînărul filozof și predicat de Maestru cerea un mod de viață pe măsură – retragerea în pustiu, exercițiul ascetic radical. Episodul este răstălmăcit de Eunapios, probabil în contact cu noul ideal creștin de viață, încarnat de monahi. A se vedea și *Introducerea* noastră.
3. *Iliada* VI, v. 202.
4. *Iliada* X, v. 515.
5. Aluzie la *Enneade* III, 2, despre Providență, scrisă, într-adevăr, de Plotin pe cînd Porphyrios se afla în Sicilia.
6. Aluzie la *Ion* al lui Platon.

VIEȚI ALE FILOZOFILOR

Dăm mai jos lista cu cele mai importante culegeri și vieți ale filozofilor scrise în primele cinci secole p.Chr. Cititorul va putea în felul acesta să situeze cele două biografii porfiriene într-un context filozofic și cultural mai amplu și să înțeleagă rostul unei lecturi permanent contextualizate.

LUCIAN DIN SAMOSATA – *Viața lui Demonax* (secolul al II-lea). Text grec și traducere engleză: A.M. HARMON, Loeb Classical Library, 1913, t. 1, pp. 142-173.

DIOGENES LAERTIOS – *Viețile și doctrinele filozofilor* (secolul al III-lea). Ediție critică: H.S. LONG, Oxford Classical texts, 1964, 2 vol. Traducere românească: C.I. Balmuș, Studiu introductiv și comentarii Aram M. Frenkian, Polirom, 1997.

PHILOSTRATOS – *Viețile sofiștilor* (secolul al III-lea). Text și traducere engreză: W.C. WRIGHT, Loeb Classical Library, 1921.

PHILOSTRATOS – *Viața lui Apollonios din Tyana* (secolul al III-lea). Text grec și traducere engleză: F.C. CONYBEARE, Loeb Classical Library, 1912, 2 vol. Traducere românească: Marius Alexianu, prezentare și note Adelina Piatkowski, Polirom, 1997.

PORFIR – *Viața lui Pitagora* (secolul al III-lea). Text grec și traducere franceză: E. DES PLACES, Paris, 1982; pentru traducerea românească, ediția de față.

PORFIR – *Viața lui Plotin* (aproximativ anul 300). Text grec în ediția CNRS, Paris, 1992; pentru traducerea românească, ediția de față.

IAMBLICHOS – *Despre modul de viață pitagoreic* (secolul al IV-lea). Ediție critică: L. DEUBNER revăzută de U. KLEIN, Biblioteca Teubneriana, 1975. Traducere franceză de Luc Brisson și Alain-Ph. Segonds, Paris, 1997.

EUNAP DIN SARDES – *Viețile filozofilor și ale sofiștilor* (secolul al IV-lea). Ediție critică: G. GIANGRANDE, Roma, 1956. Text și traducere engleză: W.C. WRIGHT, Loeb Classical Library, 1921.

MARINUS – *Proclos sau Despre fericire* (secolul al IV-lea). Ediție: F. BOISSONADE, reimprimată la Amsterdam în 1966. Traducere franceză: A.-ED. CHAIGNET, Paris, 1900 (reimprimată la Frankfurt în 1962).

DAMASCIUS – *Viața lui Isodor* (secolul al V-lea). Ediție de C. ZINTZEN, Hildesheim, 1967.

Cristian Bădiliță

Cuprins

Notă asupra ediției (*Cristian Bădiliță*) 5

Despre viețile unor „bărbați îndumnezeiți" (*Cristian Bădiliță*) 7

VIAȚA LUI PITAGORA 31

Introducere (*Cristian Bădiliță*) 33

Viața lui Pitagora (*traducere de Adelina Piatkowski*) 39

Note (*Adelina Piatkowski*) 61

VIAȚA LUI PLOTIN 89

Luc Brisson – Plotin : o biografie (*traducere de Cristian Bădiliță*) 91

Porphyrios despre viața lui Plotin și despre ordinea cărților acestuia (*traducere de Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar*) 123

Note (*Cristian Bădiliță*) 156

ADDENDA 185

Leopardi – Dialog între Plotin și Porphyrios (*traducere de Roxana Utale*) 187

Eunapios – [Viața lui Porphyrios] (*traducere de Cristian Bădiliță*) 199

Note (*Cristian Bădiliță*) 202

Vieți ale filozofilor (*Cristian Bădiliță*) 203

Bun de tipar: iunie 1998. Apărut: 1998
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare) ; E-mail : polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 ;
Tel. : (01) 6138978

Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

POLIROM

Porphyrios (232 – 305) este un oriental convertit la gîndirea greacă, însă fără să nege, ci afirmînd filozofia misterică persană, caldeeană, egipteană în context elen. Aşadar, un destin – viaţă şi operă – trăit pe coordonatele universaliste ale metafizicii. Cunoştea foarte bine pitagorismul, platonismul, curentele gnostice, creştinismul (a fost elevul lui Origen) etc. A scris peste şaizeci de lucrări, interesat fiind de toate domeniile culturii vremii sale: gramatică, istorie, exegeză homerică, astrologie, matematică, muzică, psihologie...
Într-o epocă de criză, Porphyrios propune reîntoarcerea spre vechile modele, spre înţelepţii de odinioară: Pitagora, Plotin, cei care vorbeau cu zeii.

«Opera lui Porphyrios aşteaptă încă la porţile culturii române. Cele două lucrări traduse şi adnotate în cartea de faţă inaugurează, poate, un destin. Porphyrios nu are nevoie de publicitate; doar de înţelegere şi răbdare.» (Cristian Bădiliţă)

Plural clasic
EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-101-9